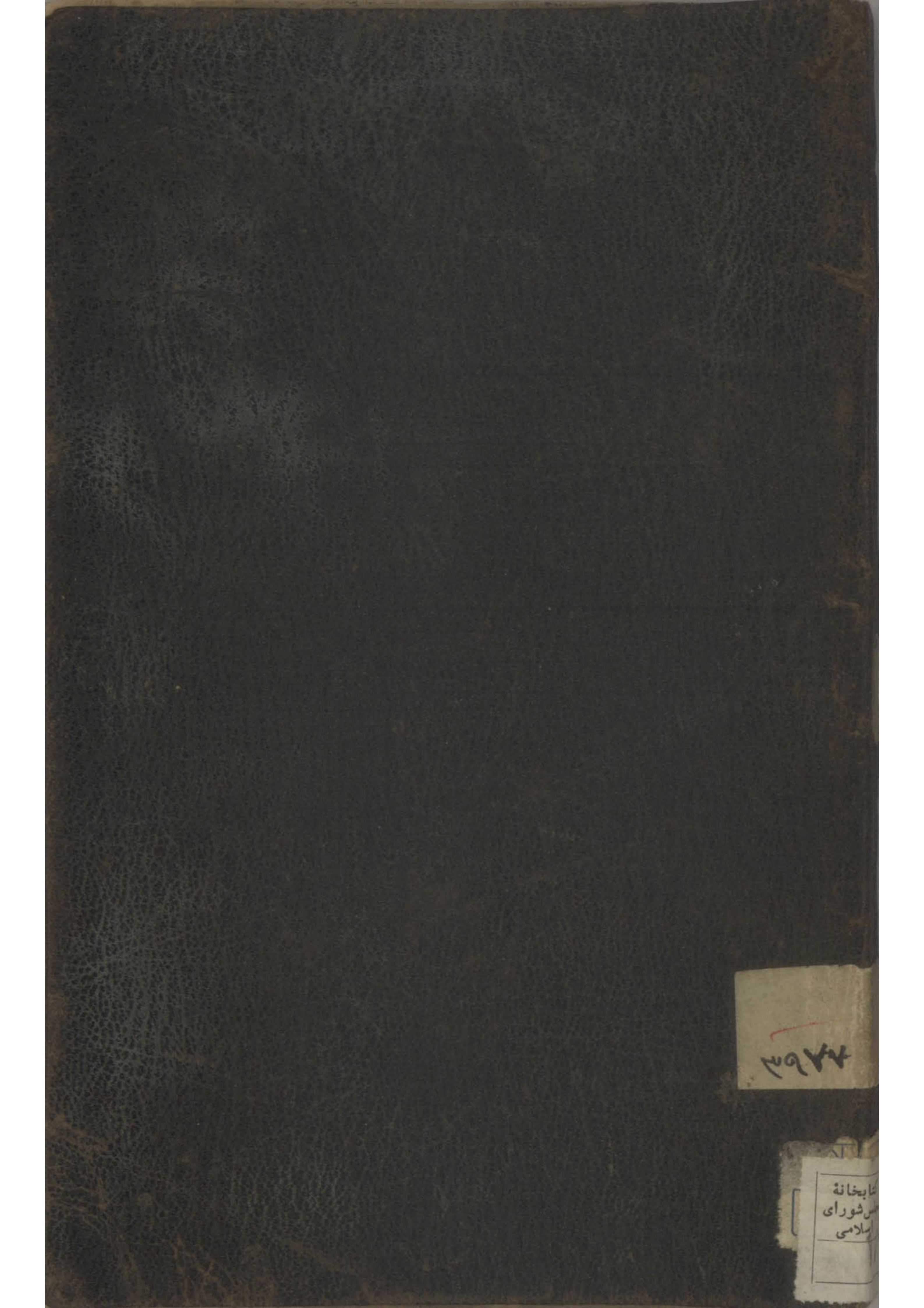
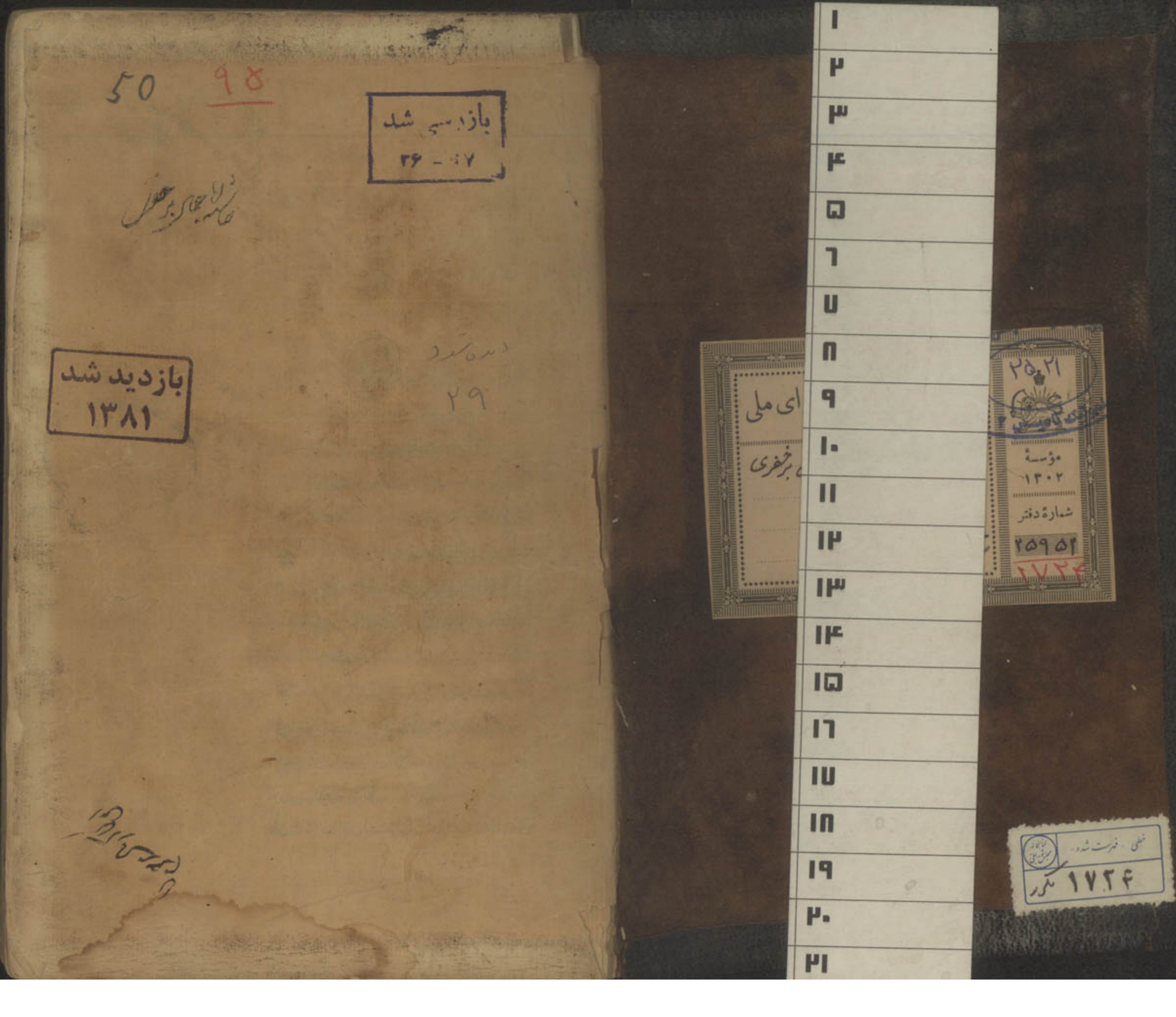




بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب حاشیهٔ آقا جمال بر خفری
مؤلف
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر
۲۵۹۵۲
۱۷۲۴


بازدید شد
۱۳۸۱
بازدید شد
۳۶ - ۰۷
شمارهٔ دفتر
۲۵۹۵۴
۱۷۲۴



50
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب حاشیهٔ آقا جمال بر خفری
مؤلف
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر
۲۵۹۵۴
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
۱۷۲۴



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين

اعتبر فيه حدوث الخلق الى اخره هذا اشارة الى طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هو الحدوث ولذلك احالوا تعدد القدماء لزعمهم انه توجب تعدد الواجب وتقرير دليلهم على طريقتهم ان يقال ان العالم حادث للدلائل الدالة عليه فلابد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور او التسلسل وهو الواجب فثبت المطلوب وقوله او امكانه بشرط الحدوث اشارة الى طريقة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وتقريرهم ايضا قريب من السابق جدا هكذا افاده بعض المحققين ولست ضيرا بان دعوى ان المحدث الغير الحادث واجب لذاته فاسد على تقدير جعل علة الحاجة هي الحدوث اذ على هذا القول يلزمه القول بان القديم وان كان ممكنا لا يحتاج

٢

الى المؤثر فيجوز ان يدل دليل من خارج على امتناع القديم الممكن ولا كلام فيه تجعل كلام هؤلاء القوم مبنيا على تلك الدعوى كما هو ظاهر كلام هذا المحقق فاسد ثم ان بعد تسليم تلك الدعوى لا حاجة لهم الى بناء دليلهم على حدوث العالم اذ يكفيهم ان يقولوا لا شك في وجود حادث من الحوادث اليومية فلابد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور او التسلسل وهو الواجب وهذا المحقق قد صرح بنا الكلام على حدوث العالم وبين احضرية طريقة الالهيين الى طائفتين الطريقتين بانهما مبنيان على حدوث العالم وبعد تسليم حدوث العالم لا يناسب ان يقال يجب الانتهاء الى محدث الخ بل الاولى ان يقول فلابد له من محدث غير حادث دفعا للدور او التسلسل فافهم فالمحقق في تقرير طريقتهم ان يقال ان العالم يعني ما سوى الواجب حادث للدلائل الدالة عليه فلابد له من محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل ولا بد ان يكون واجبا اذ الممكنات جميعها حادثة على ما ذكرنا على حدوث العالم وح فالكلام في اثبات حدوث العالم وسنشير الى طرفه وقس على حال الطريقة الثانية والتكلف في حمل كلام هذا المحقق ايضا على ما ذكرنا فتامل والحق الحكماء ومن يحذو حذوهم فقد ذهبوا الى ان علة الحاجة هي الامكان فقط وهو كما تقرر في محله وبعد هذا فقد اختلفوا في اثبات الواجب فالالهيون منهم نظروا الى نفس الوجود من حيث هو موجود كما ذكره المصنف قدس سره والطبيعيون تمسكوا بالحركة وتقرير دليلهم على ما نقله العلامة الحلي ره في كتابه المسمى بالاسرار هو ان الافلاك لا تتحرك لذواتها لما عرفت ان الشيء يستحيل ان يتحرك لذاته ولا متحركة بالطبيعة فهي اذن نفسانية فلابد لها من غاية وليست غا

التوامل والعوالي الجسمانية فهي اذن غير جسمانية فان كانت ممكنة
لزم التسلسل والا فهي واجبة وهذه الطريقة مبنية على مقدمات فاسدة
انتهى كلامه رفع مقامه والا غير كما افاده وقال بعض الفضلاء العامرين سلمه الله
ثم ان الطبيعيين يستدلون بالطرق الحركة والمتحرك الذي هو موضوع علمهم
بعد ما اثبتوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون الشيء محركا لنفسه و
يمتنع ذهاب سلسلة المحركات لا الى اول على وجود محرك اول غير متحرك ولا
متغير لا في صفاته كالمتحرك في المقولات المشهورة ولا في ذاته كالممكن المنتقل
من الليسية الذاتية الى الايسية قال والذي العلامة طاب ثراه وهذه طريقة
الخليل على نبينا وعليه السلام حيث قال لا احب الافلين انتهى ومحال هذه
ايضا كسابقه في الضعف اما اولا فلابتنائه على ما لا يتم بيانه واما ثانيا فلان
كون الممكن منتقلا من الليس الى الايس وان اشتهر بينهم لكنه محل تامل
وليس هنا موضع تحقيقه واما ثالثا فلان ما ذكره على تقدير تمامه كانه
لا يشمل الانتقال من الليسية الذاتية الى الايسية ايضا هذا مع ما نقله عن
والده تامل اذ الخليل لم يستدل بالحركة والتغير على وجود الواجب
بافول الكواكب على عدم كونه واجبا او نحو ذلك فليتامل وقد قرروا
طريقة الطبيعيين بوجه اخرى قريبة من هذا بحيث لا فائدة معتدا بها
في ذكرها فقد اعرضنا عنها وفي بعض الحواشي ان بعضهم استدلوا على ملاحظة
الامكان لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له من موجد ولا بد من الانتهاء
الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل ثم قال ان كون طريقة الالهيين احصر من

هذا غير ظاهر ولعل وجه العدول فيه انما هو كون هذا الطريق اوثق و
فيه تامل لان في هذا التقرير لا بد من بيان وجود الممكن بخلاف طريقة هذا
الالهيين فيكون مثل ما نحن فيه اقل بالنسبة الى هذا ولا يخفى بالاحصر
ثم كون طريقة الالهيين احصر عن طريقة الطبيعيين ظاهر واما عن طريقي
فلكونها مبنية على حدوث العالم هذا وبعض الافاضل بعد ما بين احصرية
هذه الطريقة بالنسبة الى طريقة الحركة قال واما بالنسبة الى طريقة الحدوث
او الامكان بشرط الحدوث فلعدم الاحتياج الى استعانة الامكان في الوجود
كما في غيره من الطريقين المذكورين لما ان حد الامكان يعتبر حقيقة واما
الوجود لان الحدوث المعتبر في احدهما هو نفس الوجود وفي الاخر ايضا
ما خوذ لان الممكن ما لم يخرج من العدم الى صفة الوجود لم يحتج الى العلة وما
نقل من ان عدم العلة علة لعدم المعلول مبني على الحقيقة بل على المجاز
مخفف الثاني والثالث في العدم انتهى في بعض النسخ بدل الحدوث وفي
الى طريقة الحدوث الامكان وعلى الوجهين لا يخفى ما فيه من التشويش اما
الاول فلان الحدوث في كل من الطريقين فلا وجه لقوله واما احد
لان الحدوث المعتبر فيها هو نفس الوجود وكذا الوجود بعد العدم وهو ظاهر و
على الثاني فلان طريقة الامكان غير مذكورة في كلام المحشي ولعل في
كلامه انه حذف النقض لهذه العبارة وعدم النقض لطريقة الحدوث
في كلام المحشي كما ترى هذا ثم ما ذكره من ان الممكن ما لم يخرج من العدم لم يحتج
الى العلة غير تام بل التحقيق ان كلا من طرفي الممكن محتاج الى العلة ولا فرق
بين الوجود والعدم اصلا والقول بان عدم العلة علة لعدم المعلول على الحقيقة



ولا مجاز فيه وتحقيق المقام يطلب عن تعليقات والدي دام ظله العالي
على حواشي التجريد فالصواب ان يبين احد الوجهين بان الممكن ما لم يحتج
الى العلة الموجودة بل يكفي فيه عدم العلة غاية الامر وجوب ان يكون
ذلك العدم عدم ممتنع بالذات او ينتهي اليه ولا بد في اثبات الوا[جب]
من بيان وجوب العلة الموجودة كما لا يخفى وبعد اللتيا والتي يرد عليه ان
في طريقة الالهيين ايضا لا بد من اخذ الوجود اذ لو لم يكن موجودا فلا بد
ولا حاجة الى علة ولا دور ولا تسلسل وهو ظ وكانه وقع سهو في هذا
الكلام والله يعلم واما كونها اوثق فهو بالنسبة الى طريقة الطبيعيين ظ
وكذا بالنسبة الى طريقتي المتكلمين لابتنائهما على حدوث العالم الذي تشكل
اثباته بالدليل العقلي بحيث لا يتطرق المناقشة اليه بل نقول ما يصلح للدلالة
علينا ثم بعد اثبات الواجب اما قبله فلا يمكن الاستدلال بوجه
صلح للاعتماد على حدوث العالم بمعنى ما سوى الواجب نعم استدلوا على حدوث
العالم الجسماني بمجرد ذلك لا يثبت المط اذ لعله ينتهي السلسلة الى قديم
غير جسماني ممكن يكون هو المحدث للحوادث فلا يثبت الاحتياج الى الواجب
الا ان يتمسك بالدعوى المذكورة سابقا وقد عرفت فسادها فتامل
وابطل القول بان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان بشرط الحدوث
خلاف التحقيق فطريقة الالهيين اوثق لحقيته بينها واعلم ان الشيخ
حكم بكون منهج الالهيين اوثق واشرف من غيره حيث قال في آخر النمط الرابع
في الاشارات تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته
عن الصفات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان

ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف ثم جعل قوله تعالى سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقوله تعالى اولم يكف بربك انه
على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقين ووسم طريقة الثانية بطريقة
الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه والظ ان حكم الشيخ بالاوثقية با
عتبار انه لا يحتاج الى اعتبار حدوث او حركة بل يكفي التمسك باصل الوجود
بخلاف المناهج الاخرى فانه لا بد فيها من بيان وجود حادث او محرك وهذا
وان كان ظاهرا لكن لا يستلزم الاولوية فتدبر وقال المحقق قدس سره
في شرح الاشارات في بيان وجه الاوثقية والاشرفية ان اولى البراهين
اليقينية هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول
على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما بين في
علم البرهان انتهى وقال صاحب المحاكمات ان قيل الاستدلال بالوجود على الوا[جب]
ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولا قلنا الاستدلال
بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلوله فانا في الطريقة
الحادثة نثبت الواجب الوجود اولا ثم نستدل به على سائر الموجودات واما القوم
فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود وبعبارة
اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون الخلق ويستدلون
به على الحق فطريقتنا اشرف واوثق انتهى كلامه وبما ذكرناه ولا يخفى ما فيه من
التكلف والتعسف والحق ان تارة يثبتوا كون هذا البرهان لميا بان كون
العالم مصنوعا مجعولا علة لكون الواجب صانعا للعالم اي هو علة لهذا الوجود
الرابطي للواجب تعالى الموجود في نفس الواجب نعم ليس معلولا لوجود العالم في نفسه

معلول للواجب تعالى والوجود الانطباعي للواجب تعالى وهو كونه صانع العالم معلول للعالم
باعتبار مصنوعيته ومجعوليته ولا استبعاد في ذلك كما في المولفية وذي المولفية
فان كون الشي مولفا لذي المولفية على ما ذكره الشيخ فيكون العالم مصنوعا ومجعولا
علة لكونه ذا جاعل واجب بالذات ولما اورد انه يلزم حينئذ ان لا يثبت للواجب تعالى
صانعية العالم باعتبار ذاته وفي ذاته مع قطع النظر عن ملاحظة حال العالم
اجاب بعضهم بان صانعية العالم يمكن اعتبارها من وجهين احدهما بحيث يكون وصفا
للعالم ومعناها حينئذ كون العالم بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات وثانيهما بحيث
يكون وصفا للواجب تعالى ومعناها حينئذ كون الواجب بحيث يكون صانعا للعالم والعالم
صفتان احديهما المصنوعية والمجعولية والاخرى كونه ذا صانع جاعل وال
علة للثانية والنتيجة هي كون العالم ذا صانع واجب الوجود لا كون الواجب صانع العالم
وصورة القياس هكذا العالم مصنوع وكل مصنوع ذو صانع واجب بالذات فالعالم
ذو صانع واجب بالذات وكون الواجب صانع العالم يظهر وينكشف بعد حقية
تلك النتيجة من غير احتياج الى النظر وكسب فهذا الظهور بطريق الاتفاق فثبوت
صانعية العالم للواجب تعالى انما هو بالنظر الى ذاته لا بواسطة امر اصلا غاية ما في
الباب انه يظهر الثاني لنا وينكشف عندنا بعد حقية ذلك القياس فحقية كون
الواجب صانع العالم لازمة لحقية ذلك القياس لكن اللزوم لعلية حتى لا جابان يكون
حقية القياس علة حقية كون الواجب صانع العالم وعلة بالقياس اليه لان
ثبوت صانعية العالم للواجب تعالى غير خارجة اصلا لا بالمعنى اللغوي يعني انه لا
انطلاق عن الاخفاء لانه اذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب صانع العالم
بديهيا لا يحتاج الى النظر ويمكن اصلاح كلامه بان يقال ان كون الواجب صانع العالم

فظهر حقيته وسحابة اللهم لا ان له دليلا لميا هذا ملخص كلامه وانت خبير
بان قبل انما اولا فان مبنى ما ذكره من حديث المولفية وذي المولفية الذي
نقله عن الشيخ مما لا يرجع الى تحصيل كما يشهد به التامل واشار اليه والذي
دام ظله العالي في حواشيه على حواشي المحقق بدوا ما ثانيا فان هذا التكلف
والتعمل يجري في جميع الاستدلالات الانية ولا اختصاص له بهذا الاستدلال
بل يجري في الطرق الاخرى ايضا فلا يصلح وجها للاوثقية هذا الطريق وتحقيق
هذا الوجه وضعفه مما لا يحتاج الى تجشم بيان فلا علينا ان لا نشتغل
لما فيه من الاعوذ الاخرى فتامل ويوجه الحق ان يقال ان الاستدلال ههنا
انما هو بحال مفهوم الموجود وهي احتياج وجوده الممكن الى العلة على ما في
بعض المعاصرين او كونه ذا علة في نفس الامر كما ذكره بعض الافاضل على ان
وجوب الواجب في نفسه وكون طبيعة الموجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته
حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة
للحالة الاولى وهذا انهم كما ترى وتارة يقولون ان جميع براهين اثبات
الواجب يشبه الحقيقة بناء على ما نقل عن الشيخ الا ان سائر الطرق يشبهه
بالان لكونه بحسب الظاهر من المعلول الى العلة اذ الحدوث او الامكان شرط
الحدوث او الحركة معلولة للواجب بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا الى طبيعة الموجود
وهي ليست معلولة للواجب وان كان بعض افرادها معلولة له وهذا ايضا مع فساد
بيانه مما لا وقع له كما لا يخفى وقال بعض الفضلاء بعد ما وجه الاوثقية بهذا
الوجه فتامل فانه لا يشتمل هذه الدلائل الا وجود علة ما لجميع الممكنات
خارجة عنها اي غير ممكنة ولا يثبت بها خصوص الذات المقدسة الالهية قال الشيخ

صرح بان الاستدلال بوجود المعلول على علته على الحقيقة استدلال من المعلول
على العلة فيكون لميا ويمكن ان يكون قول المصنف في اثبات الصانع دون
او اثبات الواجب اشارة الى هذا وفيه تامل لانه يمكن ان يكون هذا الدليل دالا على
وجود علة ما لكن بعد اثبات التوحيد وساير صفات الواجب بخصوصه
المقدسة وما نقله من ان الاستدلال بوجود المعلول على وجود علة ما استدلال
لمي فان ينبغي للمشهور الى الشيخ لكن الكلام وامجد للاولى بين علة
والعلة المعينة اصلا وكانه ليس في كلام الشيخ ايضا ما يدل عليه وتحقيق
المقام في حواشي والدي دام ظله العالي ثم ان كان مراده بيان وجه
للاولوية فخالف الظاهر مما علمت وقد بين ثم صلاحية هذا وجها للعدول
عن قوله في اثبات الواجب عن ظاهر بل يصلح وجها للعدول عن قوله اثبات
الله الا ان يقال ان قوله اثبات الصانع فيه اشارة الى ان المثبت
هو وجود علة ما لما اشتهر في الالسنة ان المصنوع يدل على الصانع
ما وليس هذه في قوله اثبات الواجب فافهم والظاهر ان النكتة في عدول
المصنف انما هي للاشارة الى ان الدليل اني ينتقل فيه من المعلول الى العلة
ولا يمكن اقامة البرهان اللمي عليه كما قال الشيخ في المقالة الثامنة
الهيات الشفا انه لا حد له ولا برهان عليه بل هو برهان على كل شيء
بل انما عليه الدلايل الواضحة هذا وقد ذكر في الحواشي للعدول وجوها
اخرى رأينا الاولى العدول عن ذكرها فتفطن وتارة يقولون ان
جميع البراهين انية لكن هذا الدليل اشبه الاثبات باللم لان
من البراهين الانية ما هو اقرب الى اللم في الوثوق بل كان ان يكون في مرتبة

على طريقة

على ما صرح به الشيخ الرئيس هو الاستدلال باللوازم المنتزعة عن حاق
الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الموجود كذلك فان حقيقة
مفهوم الموجود انما ينتزع من ذاته تعالى بذاته من غير اعتبار قيد زائد على
ذاته فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا ينقص عنه ايضا وفيه مناقشة
ويقرب من هذا ايضا ما ذكره بعض المحشين من انه قد تقرر في البرهان
ان اوثق البراهين ما يكون حد الوسط فيها الجوهر الموضوع وما نحن
فيه كذلك لان قولنا بعض الموجودات واجب استدل عليه من حال الجوهر
الموجود والوجود وطبيعته انتهى وقال بعض الافاضل قال بعض الفضلاء
في وجه تأخره هذا الطريق بهذه العبارة وفاقا لطريقة الوجود ولعدم
الايرادات الموردة على طريقة الامكان من ان كان الاولوية
الذاتية وشبهة ما قبل المع الاخيرة وغيرها وقال في بيان الاشرفية وأما
اشرفية الوجود فظ اذ الوجود معلوم والامكان في انتهى فان قلت
في هذا المنهج ايضا استعين بالممكن لان الشق الثاني من ترديد كلام
وهو والا استلزمه مرجعه ليس الا الامكان قلت اخذ الممكن هنا ليس
بالذات بل بالعرض والتبعية بخلاف غيره فان المنظور بالذات فيه
هو الامكان وما يجري مجراه انتهى ولا يخفى ان امكان الاولوية
الذاتية وشبهة ما قبل المع الاخيرة على طريقة الوجود ايضا وما قيل في
لدفع مشترك فانظر من وجه الاوثقية ضعيف جدا وما افاده من ان
اخذ الممكن هنا ليس مقصودا بالذات بل بالعرض لا اتجاه له لان ذلك
لا يوجب عدم ورود الايراد بل بمجرد اخذ الامكان يتوجه الايراد سواء كان

معقودا بالذات اجماليوهم الا ان يكون كلامه متعلقا بما نقله في بيان ان لا شرفية
وح لا ايراد عليه هذا وفي كلمات هذا الفاضل في تتمة هذه الحاشية تامل
ولعله تركنا التعرض لها مخافة زيادة الاطناب وملالة الاصحاب وقال
بعض الفضلاء المعاصرين سلمه الله تعالى او لطبيعة الوجوب لما كانت طبيعة
ناعتية لطبيعة الوجود عارضة لها فهي متاخرة بالذات عنها كما يظهر من
تتبع عبارات الشفاء وغيرها فيكون الموجود بما هو موجود متقدما بالذات
على الموجود بما هو واجب وهذا لا ينافي ما هو المشهور من ان الشيء ما لم
يجب لم يوجد لان المراد منه ان الماهية ما لم تتصف في مرتبة العقل وجودها
بصفة الوجوب لم يمكن ان يوجد لان اتصاف الشيء في الخارج بصفة الوجوب
متقدمة على تحققه فيه او في الذهن على ثبوته فيه اذا تمهد ذلك فلا يخفى ان
الاستدلال بالموجود بما هو موجود وان انفرد في الخارج على الواجب بما هو واجب
وان اتحد في الخارج برهان لمي بلا تعمل وتكلف لان ثبوت الفرد
الخارجي للموجود بما هو موجود متقدم بالذات والطبع على ثبوت الفرد الخارجي
الواجب بما هو واجب ولا يتوهم انه يلزم على هذا ان يكون الواجب بما هو واجب
معلولا لشيء اذ اللازم تقدم اعتبار الوجود على اعتبار الوجوب وهو ليس
بمستلزم اذ ذاته تعالى من جهة انه مبدا للاثار فرد للموجود والوجود و
من جهة انه منشأ لوثاقة الوجود فرد للواجب والوجوب والاعتبار الاول متقدم
بالذات على الاعتبار الثاني كما يقتضي تقدم وجوب الوجود على سائر الصفات
وفي تقدم العلم والقدرة على الارادة وطبيعة الوجود والموجود بما هو موجود
متقدم على جميع الاشياء بجميع الاعتبارات بالذات ولهذا جعل موضوعا

للعلم

للفلسفة الاولى والمراد بما قال الشيخ وغيره انه لا برهان عليه بل هو البرهان على
كل شيء انه لا برهان عليه ذاته من غيره لان ذاته باعتبار وملاحظة الشيء ما انا
على نفسه باعتبار اخر وبعض صفاته ليس برهانا على بعض اخر بل هو الشهيد على كل
على غيره ولهذا كان تبعيته صار هذا المنهج اشرف ولحضر من غيره الماخوذ فيه وجود
الممكن او الحادث او المتحرك شاهدا عليه تم انتهى وفيه تامل اما اولا فلانا
لا نم ان الوجوب نعت الموجود بل هو كيفية للنسبة على ما هو المشهور وح لا يلزم
تاخرها عن الوجود ولا يقتضي فيكون متاخرة عن النسبة والنسبة متاخرة عن وجود
الطرفين فيكون متاخرة عن الطرفين فثبت تاخره عن الوجود الذي هو احد
الطرفين على انا ان ادعاه الوجوب انما هو صفة لنفس النسبة والمتاخر عن الطرفين
انما هو وجود النسبة لانه الفرع لوجود الطرفين فلا يلزم تاخر الوجوب عن الوجود
فتامل واما ثانيا فلانه بعد تسليم كونه نعتا للوجود لا نسلم وجوب تاخره عنه
ان ادعى ان الثبوت الرابطي من الوجوب للوجود متاخر عن ثبوت الوجود في نفسه
فغير مسلم بل ثبوت الشيء للشيء مستلزم لثبوته في نفسه لا فرع له على ما هو التحقيق
وان ادعى ان الثبوت في نفسه للوجوب متاخر عن الثبوت في نفسه للوجود
فغير تام اذ الثبوت في نفسه للوجوب انما هو بمعنى ثبوت ما ينتزع منه اي
موصوفه فاذا كان موصوفه الوجود فهو انما ثبوته كثبوت الوجوب فيرجع معنى
ثبوت الوجوب في نفسه الى ثبوت الذات المتصفة بوجوب الوجود في نفسه فلا
يكون متاخرا عن ثبوت الوجود فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان معنى ما
اشتهر من تقدم الوجوب على الوجود كلام واحد الا انه اذا لم يكن له وجود اصلا
قبل الوجود ولا يمكن ذلك بناء على انه نعت له فلا يمكن ان يصفه العقل به الا بتعمل

فلا يمكن ان يتصف به قبله في مرتبة العقل ايضا وايضا لا شك ان اتصاف
الشيء بالوجود لا يتوقف اصلا على ان يلاحظ العقل اتصافه بالوجوب ووصفه به
بل يتوقف على اتصافه به في نفس الامر فان قلت مراده مرتبة العقل هو
نفس الامر لان معنى نفس الامر يرجع اليه عند التفتيش قلت بعد التنزل عن
التكلف في حمل العبارة وان الايراد الاول يصرح اظهر الورود كما لا يخفى
انه على هذا انما الاتصاف بالوجوب الذي يدعي انه متاخر عن الوجود
ما هو فعليه البيان اذ هو لا نقله بل يحكم بالبديهة بان الاتصاف
بالوجوب ليس الا نفس الامر وانه ليس الاتصاف به قبل الوجود وبعده
الا بمعنى واحد وحصر ولعله اذا كان هو متقدما على الوجود فان ا[illegible] لمتاخر
عنه فتدبر واما ثانيا فلان الاستدلال وقع من الوجود للشاهد المعلوم
او من طبيعة الموجود باعتبار تحققه في ضمن ذلك الفرد وظاهر انه ليس ذلك
علة لثبوت الفرد الخارجي للواجب على ما هو واضح بل ما يتوهم كونه علة له
هو ثبوت الفرد الحقيقي للموجود والاستدلال لم يقع منه بل هو عين المدعى
كما لا يخفى واما ثالثا فلانه على ما ذكر لا يمكن جعل الاستدلال الا استدلالا
على ثبوت الوجود للصانع ثم بل على ثبوت الوجوب له وفيه مع كونه تعسفا
ان ثبوت الوجوب له [illegible] على ما هو موقوف على ثبوت الوجود له والاستدلال
انما وقع منه فلا بد ان يثبت اولا وجوده حتى يتم الاستدلال على وجوبه وهم
[illegible] وقد غفل ابن الاعلى ان بعد اثبات ذلك يكفيهم ذلك ولا حاجة
الى الاستدلال على ثبوت الوجوب له وفيه ما فيه واما سادسا فلان قوله
فالموجود بما هو موجود متقدم على ثم وقد ظهر وجهه مما سبق قوله وهذا

النقا

حمل موضوع الفلسفة الاولى بما وضعه ولخص عنه هو نفسه والشيخ في الالهيات
بعد ما حقق ان موضوع الالهي هو الموجود من حيث هو موجود وبين ان
فيه قال وهو اي العلم الالهي هو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود
وهو العلة الاولى واول الامور في العموم وهو الوجود والوحدة واراد بالعلة الاولى
التي حكم بانها اول الامور في الوجود وهو ذات الواجب نعم كما هو الظاهر
الموجود من حيث هو موجود حتى يتوهم تقدمه على جميع الاشياء فافهم ومراد
الشيخ بانه لا برهان عليه انه لا يمكن اقامة الدليل اللمي على وجوده تعالى كما
اشرنا اليه وكانه اصطلح على اطلاق البرهان على خصوص اللمي والدليل على غيره
او على الاعم فلا حاجة الى اعتبار تقييد في كلامه فتامل واما الطبتاني كلام
مع ان المرام ليس مما به زيادة الاهتمام سالكا الطريقة الاولى وتبركا
في الاستدلال بذكر كلمات هؤلاء القوم الاعلام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام
واما كون هذه الطريقة اشرف من الطرق الاخرى فلان الملحوظ فيه هو مجرد
الوجود وهو خير محض لا شرفية بوجه من الوجوه على ما هو المشهور ومنبع كل
شرافة وموجب كل اناقة فالطريق المحاول له اشرف من غيره هذا وقد ظهر
من كلام الشيخ الذي نقلناه سابقا وجه اخر للاشرفية وتوجيهه انه قد لوحظ
في الطرق الاخرى شيء من خلقه تعالى الحسية بخلاف هذا الطريق اذ قد
لوحظ فيه الموجود المطلق وهو ليس بحسي له نعم بل انه تعالى وجد منه فكانه
استشهد به على ذاته وفي الطرق الاخرى استشهد بغيره من خلقه تعالى عليه وظاهر ان
الاول اشرف ولهذا نظر وجه حكم بان طريقة الصديقين هذا وقيل
له في شرح الاشارات لما كان طريقة قوم من اصدق الواجبين وسماهم بالصديقين

فان الصانع هو ملازم الصانع انتهى ويجيء عن قريب زيادة كلام
فيه فتدبر ويمكن تقرير هذا الدليل اه قيل هذا صريح في انه يمكن
تقريره بوجه لا يرد عليه ما يرد عليه ما سبق من انه لا وجه لانحصار تقريرات
هذا الدليل في الاربعة انتهى واستخبر بعدم ورود الايراد على ان
الظ انه لا يمكن بمجرد تغير الالفاظ والعبارات كما لا يخفى لكن الصراحة
التي ادعاها القائل لم يخف منها اثر هذا ثم الاولى ان يقال في الفرق
بين هذه الوجوه ان في الثلثة الاول كلها ادعى بداهة وجود الافراد
للموجود ثم ردد فيها بانه اما ان يوجد فيها واجب هو المطلوب ام لا والتفاوت
فيها انما هو في تالي هذا الشق ففي الاول جعل التالي في شق الثاني
لزوم الانتهاء الى الواجب فيثبت المطلوب وفي الثاني جعل لزوم الدور او
التسلسل المحالين فيكون الشق الثاني باطلا ففي الاول وفي الثاني يثبت المطلوب وفي
الثالث جعل تحقق الواجب لكن لا يكون المطلوب وهو ثبوت المطلوب كما
في الاول بل لزوم خلاف الفرض فيكون المطلوب فيه ايضا بطلان الشق
الثاني لكن بوجه آخر غير ما ذكر في الاحتمال الثاني واما التقرير الرابع وهو
الذي ذكره الشارح وهو المشهور بين المتكلمين فقد اخذ فيه وجود افراد
الوجود المعلوم وجودها بديهة وردد فيه بانه اما واجب فيثبت المطلوب
اولا فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب ولما استحال الاولان
فتعين الثالث وهو المطلوب حتى يكون الفرق بينها ظاهرا لا ان يكون بمجرد تغير
الالفاظ والعبارات على ما قرره بعض المحققين لكن لا يذهب عليك انه
على هذا يمكن حمل كلام المص على التقرير الاول ايضا نعم لا يمكن حمله على الثاني

فلا وجه

فلا وجه لتخصيص المحشي التقريرين الاخيرين بانهما محتملا كلام المص بل لا يبعد
حمل ما ذكر على تقرير بعض المحققين ايضا لانه على ما ذكره لا يمكن حمل كلام المص
على تقرير الشارح ايضا بل يتعين حمله على التقرير الثالث فقط كما لا يخفى و
قد ناظرهما ما قال بعض المحشين من ان في عبارة المحشي حذف شيء
اذ الكل محتمل عبارة المص الا ان بعضها اقرب وبعضها ابعد الا ان يكون
مقصوده ان ما ذكره المص انما هو خلاصة الدليل ويمكن تقريره بكل من
تلك الوجوه بتغيرات في العبارات وفيه ان المحشي لم ينكر ذلك بل غرضه
بيان انه على اي وجه يمكن حمل عبارة المص بحيث يكون خصوصيته مفهوما
من الكلام لا ان يكون خلاصته هو ذلك فتدبر فان كان واحد
منها اي من افراد المعلومة بالبديهة وكذا الحال في قوله وان كان كلها
ممكنا واما قوله افراد الموجود في التقريرين الاخيرين فلا بد من حمله على
افراده مطلقا كما لا يخفى والفاضل المعاصر قد حمله على الثاني واجيب
بان هذا التوجيه وان كانت العبارة لا تأبى عنه لكنه اعتبار بعيد
في التقرير بمجرد التغير في تالي الشق الثاني كما ذكرنا فالاولى هو التوجيه
الاول فتامل ويمكن حمل عبارة المص على هذا قال الفاضل المعاصر
سلمه الله بان يجعل ضمير كلها مرجعا الى كون الموجود واجبا ولام الموجود
للجنس والقضية مهملة وعلى الحصر وهو الاخير الى الواجب فهو للعهد وهي
شخصية وعلم احتمال الحمل على الاولين كعدم احتمال التقرير الثاني فظهر
تامل انتهى وكان ظهور عدم احتمال الحمل على التقرير الاول بناء على توجيهه
وذلك لانه ان كان اللام للعهد فيكون المعنى الموجود المعهود ان كان

وان كان للجنس كان المعنى فردما من افراد الموجود ان كان واجبا و شيئا منها لا يوافق التقريب الاول على ما ذكره اذ المنظور فيه فردما من افراد الموجود لا فرد واحد معهود ولا فردما من الافراد مطلقا هذا و لما كان التوجيه الاولى الذي ذكرنا فيمكن حمل ما في الشرح عليه كما لا يخفى لكن على هذا الاولى حمل عبارة المحشي على ما ذكره الان بناء على انه على ما ذكره ايضا يمكن حمل عبارة الشارح عليه بان يجعل اللام للعهد ويعتبر التقييد في الموجود بالعلم بديهة اذ امثال هذا في عبارة الطلبة الذي قد تجاوز الحد في الاختصار غير عزيز كما ظهر على من تصفح هذا واما قوله لعدم احتمال التقريب الخ ففيه تامل اذ يحتمل الحمل على ما ذكرنا اولا في توجيه التقريب الاول عن المحشي و هو تقريب جيد غير التقريبات الاربعة على توجيه هذا الفاضل قوله لا شك في وجود موجود الخ اعترض عليه بان هذا الترديد قبيح اذ الموجود الغير المشكوك فيه حكي بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا وانت خبير بان امثال هذه الترديدات مما لا يعد قبيحا حيث يكون الغرض استيفاء جميع الاحتمالات العقلية وعدم اهمال شيء منها حتى لا يبقى مجال للبحث اصلا على ان من الموجودات التي لا شك في وجودها ما امكانه نظري كالشمس والقمر ولهذا استدل الحكماء بالاول فلا قبح في الترديد اصلا افاده بعض المعاصرين وح لا حاجة الى ما تكلفه السيد المحقق الجرجاني ولا الى ما تحمله بعض المحققين مع ان فيه ما فيه وفي بعض الحواشي لم يفهم الاعتراض فقرره هكذا الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة لان الموجود الذي يكون واجبا مشكوك فيه بعد ما ثبت وجوده بالدليل فالترديد بانه ان كان واجبا

اوممكنا

اوممكنا قبيح ولا يخفى سخافته فتامل ومناسب لاهل البحث واما اهل الذوق والكشف الذي يلايم مذاق المحشي فهم في صدد ضرب عن تجشم استعمال البراهين والاشتغال بها لانهم كانوا صادقين وا قطع بعلم لزم الدور بيانه ان الموجودية من حيث هي اي مع قطع النظر عن خصوص كل فرد منها موقوف على دفع الدور اذ ايجاد الموجود الممكنات على ايجاد يكون هو علة لجميع افرادها اي ما لم يحصل ايجاد خارج لم يحصل شيء من الموجودات اصلا وذلك بناء على المقدمة البديهية التي سنذكرها من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في امكان تطرق العدم عليها وانه لا بد لها من علة خارجة والايجاد بنية يتوقف على الموجودية اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد وليس موجود غيرها يتوقف على ذلك الايجاد فيلزم الدور ولا يتعلق لعلة لا يكون لعلة الخارجة على سلسلة الموجودات ايجادا واحدا بل ايجادات غير متناهية وح فاذا توقف موجود على ايجاد لا يكون ذلك الايجاد موقوفا على ذلك الموجود بل على موجود اخر وهكذا فلا يلزم الدور بل التسلسل لانا نقول المذكوره على هذا يرجع الامر الى سلسلة واحدة متسلسلة وقد ظهر بالمقدمة الملاحظة انه لا يكفي ذلك في وجود الممكن بل لا بد من ايجاد خارج وبالجملة بعد المقدمة المذكورة يظهر ان مجموع الموجودات لا بد له من ايجاد خارج واحدا او متعدد متناه او غير متناه يكون هو علة لجميعها اي ما لم يحصل ذلك الايجاد واحدا والمتعدد لم يحصل شيء من الموجودات اصلا ويلزم الدور بلا خفاء اذ ذلك الايجاد يتوقف على موجود وجود ذلك

الموجود لكونه من جملة السلسلة موقوف على ايجاده وايجاده موقوف على وجوده وهو دور وعلى هذا فيمكن ان يكون مراد المحشي بتوقف ما هو يتوقف ذلك الموجود فيكون المراد ان تحقق وتعين الموجودات يتوقف على هذا التقدير على ايجاد وتحقق ذلك الايجاد يتوقف على ذلك الموجود لكنه بعيد بل الظ ان مراده ما اشرنا اليه اولا من ان المراد بتوقف موجود ما هو يتوقف طبيعة الموجود من حيث هي لا بتحقق فرد منه فيه وبما قررنا يندفع ما اورده بعض المحققين من انه يجوز ان يكون كل موجود موقوفا على ايجاد سابق عليه وذلك الايجاد يتوقف على موجود اخر غير ما توقف عليه هكذا فيلزم التسلسل لا الدور ووجه الدفع ظ لا يخفى وموصل ما نقول في دفعه على هذا بل بحصا الوجود في الممكنات يلزم اما الدور او التسلسل ولما كان التسلسل غير معتد بناء على المقدمة الاتية فيلزم الدور البتة لكن حمل العبارة عليه بعيد هذا ولما ما افاده السيد الداماد في دفع هذا الايراد ففيه ما فيه وما ذكره بعض المحققين في توجيهه مما يستنكره العقل ليتحقق النقل وكذا ما ذكره بعض المحققين ثانيا بقوله فالاولى ان يقال الخ وهو وان كان اولى ويقرب من الحق الا انه فيه ما فيه يظهر ذلك كله بالرجوع مع ادنى تامل فتامل ومنها ان ليس للوجود المطلق اه توضيحه انه ليس للوجود المطلق مبدأ يكون مبدأ له من حيث هو اي يكون مبدأ لجميع افراده والا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانه يكون مبدأ لنفسه ايضا لانه من جملة الموجودات لا يختص بذلك فيثبت وجود واجب الوجود بالذات وذلك لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له من مبدأ يكون مبدأ لجميع افراده بناء على المقدمة الاتية فعلم وجود

فرد للوجود المطلق غير الممكن وهو الواجب فتامل فيه هذا وما ذكره بعض المحققين في حاشيته حاشيته من انه يمكن اتمام البرهان بدون الحاجة الى المقدمة واصل الابطال لحذها على ما قرره فتامل ويمكن تقريب هذا الدليل الى الوجه اخر بان يق مراده بالوجود المطلق هو الوجود الحقيقي الذي يعتقد المحشي انه معنى واحد وان تحقق جميع الموجودات انما هو باعتباره على ما سيصرح به في مواضع ويدعي بداهته ويقول انه اظهر من الشمس عنده فيصح ان ذلك الموجود لا مبدأ له اذ لو كان له مبدأ لكان مبدأ لموجوديته البتة فيكون اما عين هذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه او يكون هو موجودا باعتباره فيلزم الدور وبه للاثبات وجود واجب الوجود بالذات لان الموجود المطلق الذي لا مبدأ له ان هو الا الواجب بالذات هذا ولكن يرد على هذا التوجيه انه على هذا التوجيه انه على هذا لا حاجة الى ضم المقدمة الاتية لانه اذا ثبت ان الوجود لا مبدأ له فيكون واجبا بالذات كما قلنا ولا دخل لمقدمة اخرى في اثبات المطلوب الا ان وصفه بانه طريقة الصديقين يلائم هذا الحمل لا يخفى الوجهين يندفع ما اورده بعض المحققين من انا لا نم ان الموجود المطلق لا مبدأ له ولو دم تقدم الشيء على نفسه اذ الوجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد اخر وهلم جرا كما لا يخفى وقال الفاضل المعاصر سلمه الله تعالى هذا البرهان مستفاد من كلام الشيخ الرئيس في ثاني اولى الهيات الشفا وبيانه بالعبارة الاولى ان يق الموجود بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيته سوى الوجود لا يحتاج في تحققه في الخارج الى موجب وفيه تحققه والا احتاج جميع الموجودات

البديهية فاحتاج هو ايضا الى تعسر وذلك تقدم التنخيص على
فطبيعة الموجود بما هو موجود واجبة التحقق فى الخارج ممتنعة العدم
لا لعلة ولو لم يكن لها فى وجوب وجوده بالذات كان عدم الجميع ممكنا
على المقدمة الآتية فينعدم الطبيعة بانعدام الكل هف وانت تعلم
ان المراد بالوجود المشتق منه الموجود هٰهنا ليس هو الوجود العام
الاعتبارى الانتزاعى الذى ليس له تحقق فى الخارج اصلا بل هو من
المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وهو زايد على جميع الموجودات متعلق
فى الذهن بل المراد هو الوجود الحقيقى الذى هو منشأ الآثار ومحقق الحقائق
وهو الوجود بالحقيقة ومعلوم بوجه ما فليتدبر انتهى وعبارة الشيخ
الذى اشار اليه هو هذا ثم المبدأ ليس مبدأ النفس الموجود كله ولو كان
مبدأ الموجود كله لكان مبدأ النفسه بل الموجود كله لا مبدأ له انما المبدأ
مبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ البعض الموجودات انتهى
حيث نعلم انه ينطبق صريحا على ما ذكرناه ولا فى توجيه البرهان الا على ما ذكره
هذا الفاضل من ان طبيعة الموجود لا مبدأ لها حتى يحتاج الى حمل الوجود
الحقيقى لا الاعتبارى الانتزاعى ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقى هو امر
متخصص هو عين ذات الواجب تعالى عما قالوا وليس طبيعة كلية تكون له
افراد متحققة فى الممكنات وما ذكره هذا الفاضل انما يستقيم لو كان
على الثانى كما لا يخفى واما ما افاده بعض المحققين فى توجيه هذا البرهان
فلا يخفى البيان وكذا ما ذكره بعض المحشين فتفطن وهذا
بان يكون طريقة الصديقين آه هذا على التوجيه الثانى الذى ذكرنا

لم كما اشرنا اليه واما على التوجيه الاول فيمكن ان يقال ان كونه طريقة
باعتبار ما اشرنا اليه سابقا من انه يستدل فيه بالوجود المطلق والواجب
فرد منه فكانه فيه استدل به على ذاته وفى الطرق الاخرى استدل بالموجود
الممكنة واحوالها عليه تعالى وفيها استشهد بغيره تعالى وظاهر ان الاول انسب
الصديقين الذين يقصرون نظرهم الى ذات الحق ويتوجهون بسرائرهم
اليه ويعرضون عما عدا ما ظهر آه ويقرب من هذا ما ذكره بعض المحققين حيث
بعد وصف الصديقين فان قلت فباى وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة
قلت من حيث انه نظر فى الوجود المطلق والوجود المطلق المعرى عن جميع القيود
هو الذى جعلى عين ذاته تعالى والوجود المطلق الذى نظرنا فيه وان لم يكن معرى
عن القيود بل هو لا بشرط القيود ومن حيث انها الا انه منتزع من ذاته تعالى بذاته
وجه من وجوهه تعالى والنظر فى وجه من وجوهه اداتنا الى حقيقته فكانما استشهد به
عليه اذ وجه الشئ هو الشئ بوجه فتفطن انتهى وكان المطلب ليس مما يقتضى
بسط فتفطن مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات اى مبدأ
خارج يكون نسبته الى الجميع اذ لا خارج عن الموجودات وبضم المقدمة المذكورة
من ان مجموع الممكنات لها مبدأ خارج يثبت وجود الواجب بالذات والفاضل
المحشى لما حمل الدليل السابق على ان طبيعة الموجود لا مبدأ لها حمل هذا على ما
عليه ذلك من انه لا مبدأ لكل واحد من افراد الموجود واللازم تقدم الشئ
على نفسه جعل التفاوت بينهما بهذا الاعتبار وقال بعض المحققين بعد ما نقل
عن المحشى الاعتراض بان القول بان مجموع الموجودات ليس له مبدأ انما يتم
بتقدير وجوب الواجب مطلقا اقول لعل المحقق حمله على رفع الايجاب الكلى

المجموع على الاحادي لكن مراد المحشي انما هو مجموع المجموعي اعني الذي هو موجود
على حدة على ما قررناه كما سيجي فنقول لو كان المجموع الموجودات من حيث هو مجموع
مجموع مبدا فذلك المبدا الواجب كونه موجودا يكون داخلا في المجموع
لما مر ومن حيث كونه علة لذلك المجموع يكون متقدما عليه فيلزم تقدم الشيء
على نفسه وايضا لما كان علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدا
لكونه جزءا من المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من جهة
ايضا انتهى واستخبر بانه لا اتجاه لايراد الفخري على ما قررنا وكذا على ما
ذكره الفاضل المعاصر واما على ما ذكره بعض المحققين ففيه ان علية بعض
الموجودات المجموع من حيث هو مجموع لا يقتضي عليته لنفسه اصلا كما لا يخفى
وما ذكره ثانيا من ان علة المجموع علة لكل جزء منه ممنوع وايضا على هذا
حمله على المجموع الاحادي مع انه زعم انه لو حمل عليه يتوجه الايراد فتامل
وبما قررنا ظهر حال ما في الحواشي الاخرى فلا نغفل مجموع الموجودات
من حيث هو موجود اي في حال الوجود يمتنع عدمها بدلا عن وجودها
لما تقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجب الوجود امتنع العدم و
مجموع الممكنات لا يمتنع عدمها بدلا عن وجودها اذ لا شيء يوجب وجودها
وامتناع عدمها بالكلية بناء على المقدمة الآتية فثبت وجود واجب الوجود
بالذات بالتقريب الذي مر هكذا ينبغي توجيه هذا البرهان والاعتراض
بان المحشي بصدد بيان لزوم تقدم الشيء على نفسه لكن بعبارة اخرى
عن ما ذكره سابقا ولا اثر للتقرير المذكور منه على ما في حاشية بعض الافاضل
مدفوع بمنع كونه بصدد ذلك اذ لا اثر في كلامه منه وجعل هذا عبارة اخرى

للسابق

للسابق فلا يقتضي ذلك لانه ترتيب لما اخذ منه على ما قررنا فلا باس بجعله عبارة
اخرى منه كما لا يخفى وقال الفاضل المذكور بتقريب كلامه قدس سره على وجه يطابق
ما اراده من لزوم الدور دون التسلسل هو ان مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون
معدوما ولا بشرط الحصا والا لزم في خروجها الى الوجود من سبب موجود فيلزم
خروجه من العدم قبل ان يخرج منه الدور موجب وجود الواجب لمنع العدم عليه
في الموجودات حتى يمكن وجود جزء منه انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان مجموع
الموجودات لا يجوز ان يكون معدوما مطلقا اي سواء جاز خروجها بعد الى الوجود
ام لا فمم قوله والا لزم في خروجها الى الوجود الدور قلت لعل جاز عدم جميع الموجودات
راسا لكن لا يجوز خروجها الى الوجود حتى يلزم الدور وان اراد انه لا يجوز عدمها
راسا مع خروجها ايضا بعد الى الوجود ثم لكن نقول ان الممكنات ايضا لعله يجوز
يكون كذلك اي يمتنع عدمها راسا مع خروجها الى الوجود والمقدمة الآتية لا يثبت
الا جواز عدمها راسا في الجملة لا مع خروجها الى الوجود فتامل وقال الفاضل المعاصر
دام ظله في تقرير الدليل على عدم جميع لغا عدم الشيء لم يجب وجوده فلم يوجد
وليس لهذا الامتناع سبب الا لزم تقدمه على نفسه ايضا وعدم جميع الممكنات ليس
ممتنعا كلا كما سيجي فيكون في الوجود ما يجب وجوده ويمتنع عدمه بذاته وهو المط
وفائدة الحيثية الاشارة الى ان حيثية الوجود كافية عن حيثية الوجوب لانه
شرط او قيد كما ورد صاحب الحواشي الخزرية وسلم المقدمة الاولى على الاول وقال
جميع الممكنات بشرط الوجود ايضا كذلك ومنعها على الثاني وقال انما يصح ذلك على تقدير
وجود الواجب وهو اول المسألة على ان والذي العلامة طاب ثراه اجاب ايضا
كل عن الشقين اما على الاول فبان الشرط المذكور في الممكنات الصرفة مبنا على

عدم جميع الموجودات راسا بحيث لا يوجد شيء منها اصلا ممتنع اذ ما يمتنع لم يمتنع صح

المقدمة الاتية وان الشيء ما لم يجب لم يوجد لما كان من قبيل المفروض
المستحيل اذ الوجود الحاصل بلا وجوب ليس وجودا بالحقيقة فالموصوف
به يمكن بالامكان العام ان يصير لاشيئا محضا واما على الثاني فلان النظر
في مفهوم الموجود مع قطع النظر عن اثبات الواجب بالذات يؤدي الى
ان الممكن من حيث هو ممكن لا يمكن ان يتصف به الا بالوجوب لئلا يبقى عليه
ومنه يثبت وجود الواجب بالذات بناء على ان ما لم يمتنع جميع انحاء عدم
الشيء لم يجب وجوده وبالعلل الممكنة من حيث هي ممكنة لا يحصل هذا الامتناع انتهى
وما ذكره من توجيه البرهان صحيح موافق لما ذكرنا لكن لا يبعد منع لزومه وليس هذا
الامتناع سببا والا لزم تقدمه على نفسه ايضا لظهور استناده اليه وكانه قصد به بيان
لزوم تقدم الشيء على نفسه فيه ايضا وما ابعد ما رامه هيهات هيهات لا دخل له في
الفرض اصلا هذا وقد حمل الجبنية على ترتيب من العلية وحين جعلناها في
حال الوجود والوجهان متقاربان ثم ان الظاهر ان مراده بالتجزي بكون الجبنية
قيدا هو ما ذكرنا لا ما هو الظاهر منه اذ الماهية المقيدة بالوجود بذلك المعنى لا وجود
لاعتبارية الوجود وهو لم يتعرض في الاعتراض لهذا وح فالحق في جواب الاعتراض
على ما ذكرناه هو اختيار الشق الثاني وان اراد معناه الظاهر فالحق هو اختيار
شق ثالث كما فعله الفاضل المعاصر وهو ظاهر وفيما نقله عن والده في دفع الاعتراض
تامل لان ما ذكره على اختيار الاول مع ما فيه من التعسف يرد عليه انه اذا كان
شرط الوجود في الممكنات من قبيل الفروض المستحيلة فلا يمكن ان يحكم بان الموصوف
به يمكن ان يصير لاشيئا محضا اذ لا يمكن الحكم بشيء على فرض محال اصلا نعم يحتمل
ذلك عند العقل بناء على جواز استلزام المحال للمحال وهو لا يكفي في المرام بل لا بد

من بيان امكان الوافي واني له ذلك فافهم وما ذكره على اختيار الشق الثاني
لا يظهر محصله ظاهرا ولو تكلف في تصحيحه فليس الا ما ذكرناه وبالجملة ملخص الجواب
عن الايراد الاول لا وجه ولعل ينتزع منه ما ذكرنا وما ذكره الفاضل المعاصر
وانما التفاوت بمجرد التصرف في قوله من حيث هو موجود وما ذكره والده بعد
التكلف في تصحيحه يرجع ملخصه الى ذلك الجواب وليس جوابا اخر فلا يستقيم العلاوة
الا ان يكون نظره الى التفاوت المذكور فتامل والوجهان اللذان ذكرهما
بعض المحققين في توجيه هذا الدليل مما يقضي منه العجب واي عجب ومن كلمات
بعض المحققين ايضا تامل فتامل وهي ان جميع الممكنات الصرفة يعني
ان العقل يحكم بداهة بان مجموع الممكنات التي ليس فيها واجب بالذات
ينتهي اليه في حكم ممكن واحد في امكان عدمه بدلا عن وجوده وذلك لانه
وان امتنع عدم كل منها بسبب علته لكن لا شك في امكان عدمه مع عدم علته
الموجود الى مجموع آحاد السلسلة ونسبة العدم سواء اذ يجوز عدم الجميع
لانا اذا فرضناه لم يلزم منه محال اصلا لا بالنظر الى ذاتها لامكانها ولا بالنظر
الى عللها الا انها ايضا ممكنة معدومة في هذا الفرض واذا جاز عليها العدم بهذا الاعتبار
الوجه فهي ممكنة لان جواز العدم عليها في الجملة نظرا الى ذاتها كاف في
ولا يلزم جواز جميع انحاء العدم كما في الوجود لان من الممكنات ما يمتنع عليه العدم
الطاري كالزمان او بعض انحاء الوجود كالوجود بعد العدم اللاحق للوجود على ما قالوا
هذا ولا نظن بمن راجع بداهة العقل الصريح والوجدان الصحيح ان يشك في
نفسه في تلك المقدمة ولا يحكم بها حكما قطعيا وما اورده فخر المحققين من انه ان اراد
بامكان طريان الانعدام عليها الامكان الذاتي فم ولكن لا ينفع او الجواز

يكون نظرا بان الانعدام على المجموع ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كلا منها امع العلة
الموجبة وان اراد به الامكان الوقوعي فمم والسند ما مر والفرق بين المتناهي
وغير المتناهي ظ اذ الممكنات المتناهية تنتهي الى ممكن موجود لا بد له
من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد واما الممكنات الغير المتناهية
فلا تنتهي الى ممكن موجود وبطلان التسلسل غير ماخوذ في الدليل والا
لرجع الى الدليل المشهور انتهى مندفع بما قررنا اذ نختار الثاني ونقول
ان الامكان الوقوعي لا ينافي للامكان الذاتي فيهما اذ لا سبيل من خارج
لامتناع العدم عليهما في نفس الامر وكون كل منهما مع علة الموجبة لا يقتضي
ذلك اذ يجوز عدم علته ايضا وهكذا الحال فلا فرق بين المتناهي وغير
المتناهي في ذلك اصلا هذا وقد ينبه على تلك المقدمة بان الوجوب بالغير
في قوة شرطية بمعنى انه لو وجد ذلك الغير وجد ذلك الوجود ذلك الا بالغير
بمنزلة وضع المقدم واذا كان كل واحد من تلك الاحاد موجودا بالغير
غير منته الى موجود لذاته كان بمنزلة شرطيات غير متناهية غير منتهية
الى وضع مقدم فلا يلزم وجود شيء منها فتامل والاعتراض بان علية
انتهائها الى وضع مقدم لا يدل على عدم وضع مقدم كيف وههنا وضع مقدمات
غير متناهية وهي الموجودات الغير المتناهية على الفرض المذكور مدفوع
بان الكلام في انه اذا كان وجود كل منها على هذا الوجه كيف يتحقق ذلك
وخرج السلسلة الى الوجود وما ذكرتم انما يصح بعد فرض الكل موجودا فلا
يجدي فافهم واذا ثبت ان ذلك المجموع في حكم ممكن واحد فيتم وجوب
على علة لا بد له من سبب خارج عنه فبذلك يتم جميع البراهين المذكورة

نفعا

اشرنا اليه وقد اشرنا ايضا الى ان قاصحيحا اليه فلتبس الامر على ما في بعض
الحواشي من انه لا بد من التكلف فيما تمسك فيه بالموجود المطلق حتى يظهر
مدخلية تلك المقدمة فيه فتدبر ولا يخفى ان هذه المقدمة على ما قررنا
من غير ما ذكر وان مجموع الممكنات موجود ممكن غير كل واحد فلا بد له
علة وادعوا بداهتها وبنوا عليها بعض براهين اثبات الواجب وانه ليس بناء
شيء من تلك البراهين المذكورة على هذه المقدمة وان كان التحقيقها
ايضا فما توهم من ابتناء جميع البراهين المودعة في هذه الطريقة التي لم يتمسك فيها
بابطال التسلسل على هذه المقدمة ظ الفساد وكذا ما ذكره بعض المحققين من ان
البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها مما يبتني على كلتا المقدمتين
بل بعضها على تلك المقدمة وبعضها على ما ذكره المحشي وسيتضح هذا
واعلم انه على ما حملنا في لفظ الطرايان في عبارة المحشي مسامحة والامر فيه
سهل كما لا يخفى وبعض المحشين حافظ على ظاهره فحمله على العدم بعد الوجود
ولم يدر ان هذا المعنى لا يشمل جميع الممكنات على ما قالوا ولو سلم
فليست المقدمة بديهية كما لا يخفى وليس يتضح حصلا في تتميم الجميع
افاده الفاضل المعاصر دام فضله وقد اورد هذا المحشي كلاما على
نفسه بهذه العبارة فان قيل بعض الموجودات الممكنة كالزمان لا يجوز
عليه العدم الطاري بكون بقائه واجبا بالذات لان احد طرفي النقيض
اذا كان ممتنعا بالذات يكون الطرف الاخر واجبا بالذات على ما قرر
في موضعه فلا يكون الزمان محتاجا الى العلة المبقية ولا يجوز عليه طرو
العدم قلت اما اولا فلان الممتنع على الزمان انما هو العدم الطاري الزماني

ونقض ... [illegible]
... [illegible]

لان العدم الطاري ممتنع على الزمان فاذا امتنع عليه العدم الطاري صح

لا العدم الطاری الاخری واما ثانیا فلانه لا یلزم من امتناع العدم
علی الزمان ان یکون بقاؤه واجبا بالذات لان ما ثبت فی موضعه
ان احد النقیضین اذا کان ممتنعا بالذات وما نحن فیه لیس کذلك
لان نقیض الوجود البقائی هو رفع الوجود البقائی ورفع الوجود البقائی
متصور من وجهین احدهما ان لا یوجد الزمان من مبدء الامر وثانیا
ان یرفع الوجود البقائی من بعد الوجود وهذا وان کان ممتنعا
لکن لا یلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم لان رفع الوجود البقائی
متصور من وجهین کما ذکرنا فرفع الوجود البقائی ممکن باعتبار تحقق
فی ضمن عدم تحقق الزمان من مبدء الامر انتهی واستخبر بان هذا
علی ما قررته لا دخل له بهذا المقام نعم یرد هنا ایراد آخر وهو ما اشرنا
الیه بقولنا ان هذا المعنی لا یشمل جمیع الموجودات ولو اسقط قوله
فاذا امتنع علیه العدم الی آخر السؤال لا ینطبق علی ما ذکرنا لا یخفی و
ان یکون نظره فی السؤال الی کلا الاشکالین لکن ما ذکره فی الجواب ثانیا
لا یتعین بما هو المتعلق بالمقام بل هو عین السؤال الی مرام السائل
ثم ما ذکره فی الجواب ولا من الجنایات التی لا یجد لها وجه معقول
انما اخترعها السید المحقق الداماد قدس سره وتبعه من اقتدی به
من تلامذته مثل هذا المحشی وسنفصل القول فیها ثم وما ذکره
ثانیا لا یدفع الایراد علی ما قررته ایضا لان السائل جعل المحذور هو
عدم احتیاج الزمان الی العلة المبقیة لا کونه واجبا بالذات
انه لا یندفع بما ذکره لان جواز العدم علیه لا یستلزم نفعا

الکلام

بکون النقیض الاخر واجبا بالذات

الکلام فی انه اذا وجد یمتنع علیه العدم لذاته فما الحاجة له الی العلة
المبقیة وجواز رفع الوجود البقائی فی ضمن عدم التحقق من بدء
الامر لا یضر بذلك اصلا کما لا یخفی والحق فی دفعه ان یمنع کون
امتناع العدم الطاری علی الزمان لذاته بل لعلیة العلة وما ذکره
فی بیانه علی تقدیر تسلیمه لا یدل علی کونه لذاته بل علی مجرد الامتناع
فان قلت مجرد الاحتمال یکفی فی ایراد الاشکال قلت ما ذکره فی بیان
کون الباقی محتاجا فی البقاء الی المؤثر یدل علی احتیاجه الی ذلك المؤثر
الذی اوجده علی ما قالوا وح فلا مجال لهذا الاحتمال فتامل
موجب جمیع الممکنات انه بعد ما حصلت خبرا بما سبق لا خفاء علیك فی
هذا الدلیل بحیث یبتنی علی المقدمة المذکورة ویتم بها وفیما ما ذکره
المحقق من ان المراد جمیع الممکنات من حیث هو مجموع فهذا الدلیل
یتوقف کما اشرنا الیه علی کون مجموع الموجودات الممکنة من حیث هو مجموع
موجودا ولها علة واحدة لیحتاج الی علة انتهی فتامل ان جزء الممکنات
الصرفة الخ تقریبه انه اذا فرض سلسلة الممکنات متسلسلة الی غیر النهایة
یحکم کل عاقل بملاحظة المقدمة المذکورة بانه لا بد لها من علة بالذات ای
یکون جمیع اجزائها متاخرا عنها محتاجا الیها وتقریره انه اذا کان الجزء من اجزاء
الممکنات علة لها بهذا المعنی یلزم تقدم الشیء علی نفسه وعلی علله لا یخفی
انه لا یحتاج هذا التقریر الی بنائه علیها لکن لا یتم بها بل یطلب انه لا بد
للمجموع من علة سواء کان جزؤه او خارجا عنه ویثبت بالمقدمة التی ذکرها
انه لا بد ان یکون علته علة له علی الاطلاق ای یکون مقدما علی جمیع اجزائه

علی المقدمة الاخری التی نقلناها سابقا لکن یمکن بناؤه ع

بيت الظاهر فنا دعا ما ذهب بعض المحققين من ابتناء ذلك الدليل
على تلك المقدمة فقط وان كلام المحشي يشعر بالخلط بين المقدمتين
هذا على ان البرهان على ما فهمه كانه ليس بتام لانه ما زاد في توجيهه على
ان قال المراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق هي العلة التامة وظاهر ان
العلة التامة للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج
شيء منها الى امر خارج عنها والا لم تكن تامة انتهى وحينئذ يرد عليه شبهة ما قبل
المعلول الاخير لانه يصدق عليه انه لا يحتاج شيء من اجزاء المجموع الى امر خارج عنه
ولا يعتبر في العلة التامة ازيد من هذا فتامل وقد قال الفاضل المعاصر
مد ظله العالي العلل باقسامها ترجع الى الفاعل والقابل والقابل ما به يكون
وجود الشيء والفاعل ما به يجب وجوده ويمتنع عدمه والعلة على الاطلاق
ما بسببه يمتنع جميع انحاء عدم الشيء ولا يكون الا فاعلا قريبا او بعيدا اسند اليه
جميع العلل وهي العلة بالذات كما اشير اليه سابقا ولا يجوز ان يكون جزء الممكنات
الصرفة التي ليس فيها ما يجب وجوده ويمتنع عدمه لذاته فاعلا لها كلها
سواء كان واحدا او جملة ما فوق المعلول الاخير او غيره يكون هو سببا لا
عدم نفسه وعلله بالجملة وانه كل جزء فرض ان يكون علة كذلك الكل كانت
علة اولى بذلك منه كما قال الشيخ في الاشارات انتهى ولا يخفى ان تحقيق
العلل باقسامها ترجع الى الفاعل والقابل لا دخل له بالمقام اصلا ثم انه يرد
على ظاهره بعض من المناقشات لكن كانه يمكن حمله على ما ذكرنا في تقريرا
لدليل فليحمل عليه حتى يستقيم واما ما ذكره نقلا عن الشيخ فهو واضح الدلالة على
الاولوية بل ما فوق المعلول الاخير اولى لعدم احتياج المعلول الى شيء خارج

عنه خلاف

بخلاف علته كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون كل علة بعيدة اولى بمعلول
معلولها من معلولها ولا يقول به احد فتامل ولا في صحة ما قيل من انه يكفي
آه كانك بعد الاطلاع على ما سبق في تقرير البرهان اغنيت عن الاحتياج الى توجيه
هذا البرهان لعلة الوجود وهو ظ ولا في الايجاد اذ المستقل في الايجاد بشيء
هو ما يمتنع بسببه جميع انحاء عدم ذلك الشيء ولا شيء من الممكنات كذلك على ما عرفت
من المقدمة فتذكر وتامل واعلم ان شيئا من البراهين المذكورة على
ما قررنا لا يرد عليه الاعتراض بجملة ما فوق المعلول الاخير على ما هو المشهور لظهور
فظهور بالمقدمة المذكورة عدم صلاحيتها للعلية اذ لا يمتنع بسببها
جميع انحاء عدم المعلول بل يجوز ارتفاع العلة والمعلول معا فلا بد له من علة
خارجة على ما عرفت فتدبر ولاحظ واعلم ايضا ان جميع تلك البراهين مبنية
على نفي الاولوية الذاتية والايجاد وجود الممكن بسبب الاولوية الناشئة
له لذاته من دون احتياج الى علة اصلا فما ذكره بعض المحققين في تقرير
الدليل الذي يلي الاخير من ان هذا الدليل مبني على مقدمة اخرى
غير تينك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وهي تصديق لنفي
الاولوية اراد بناؤه على نفي الاولوية الخارجية فهذا واستخبر ما نه
على ما قررنا بناء بعض الادلة الاخرى ايضا على نفي الاولوية ايضا تقريب حينئذ فلا في
الدليل الذي ذكره نقول لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات منشأ
لرجحان وجود الممكنات ولا المرجحية جميع انحاء العدم عليها اذ وجود
عدم المرجح ايضا والحاصل انه لا مرجح لوجود بالاولوية فلا بد من اولوية
الوجود على جميع انحاء العدم وعلى هذا نقض في غيره فليس بناء مبني منها على نفي

هذا الطريق لكن التحقيق انه لا يبتني شيء منها عليه اذ كلما يتحقق
في الوجوب يجري في الاولوية ايضا ثم في الوجود ولم ان لو كان الوجود
السلسلة على عدمها بالكلية وكذا

الاولوية الخارجية بل بنا الجميع على نفي الاولوية الذاتية فقط كما
قلنا وعلى تقدير ذلك ظهر ان ما ذكره الفاضل المعاصر من ان جميع تلك ا
موقوفة على اصل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا يستقيم بظاهره ا
الا ان يقال ان الاولوية لا يجعلها العلة الموجودة بل يكفي الامور العدمي
وح لابد في جميع البراهين من نفيها حتى يتم لكن الحق ان العقل
انما يحكم بان مفيض الوجود لابد ان يكون موجودا سواء افاض على جهة
الاولوية اي جعله اولى او على سبيل الوجوب فمناط الحكم انما هو افاضة
الوجود لا افاضة وجوب الوجود كما يظهر بالرجوع الى الوجدان مع
الصادق فتامل وتحقيق نفي الاولوية بقسميها على وجه لا مزيد عليه
ولا يحيل عنه مذكور في تعليقات والدي دام ظله العالي على حواشي
التجريد فلا علينا ان لا نتعرض لها بل علينا الرجوع اليها والله الموفق
ثم انه لو قيل انه يجوز ان لا يكون شيء من الموجودات واجبا لذاته
لكن يكون احدها واجبا لذاته فلا ينتهض شيء من البراهين المذكورة
على ابطاله كما يظهر بالتامل ولا بعد في كون كل شيئين او اشياء
ممكنا بخصوصه ويكون احدهما او احدها واجبا لذاته فيكون وجود
احدهما واجبا لذاته مع ان كلا منهما ممكن بذاته والظاهر انه لابد
ذلك الا بان يقال ان الغرض في هذا المقام ليس الا اثبات الواجب لذاته
سواء كان الامر متعينا او مبهما وما ذكرتم لا ينافي ما قصدنا اذ قد اعترفتم
بوجود الواجب لكن جوزتم كونه امرا مبهما ولا كلام لنا فيه في هذا المقام
بل انما نظهر بطلان ذلك فيما بعد بحيث يبطل كون وجوب واجب الوجود

الاثر جان ارتفاع النقيضين في الذاته منجب
ان يكون نقيضه واجبا لذاته فتجم

وثبت انه ذات معين لا يكثر فيه بوجه من الوجوه فتامل او بان يدعي البداهة
في انه اذا لم يكن خصوص شيء من الموجودات واجبا لذاته لا يكون احدها
ايضا كذلك ويقال ان ما ذكرتم لا يستلزم ذلك في الشق من مغلطة قطعا
وظهر ان احدهما امر اعتباري انما ينتزع من طرفيه فلا يعقل كونه واجبا
لذاته سيما اذا لم يكن شيء منهما واجبا بل محتاجا الى العلة والمحقق فيهما
مع كون ارتفاع النقيضين ممتنعا لذاته بل لعل امتناعه ناش من العلة حيث
يوجد البتة اما علة الوجود فيجب الوجود واما علة العدم فيجب العدم فامتنع
هذا وفي النفس بعد شيء والله يعلم دقائق الامور وهو ان يقال
الامكان الوقوعي المراد بالامكان الوقوعي هو كون الشيء بحيث لا يلزم
من فرض وقوعه محال ولا يخفى ان البراهين المذكورة كلها كان بناؤها على
موجود الغرض هنا انه يدور التمسك بذلك بل بمجرد دعوى الامكان الوقوعي
للممكن يجري البراهين اذ نقول لا شك في امكان وجود ممكن امكانا
وقوعيا والا واجب الوجود لم يمكن ذلك اذ لو فرض وجوده يلزم الدور
موجود ما على هذا التقدير يتوقف على ايجاده او بالعكس او نقول الشيء
المطلق سببا والممكن لو وقع لابد له من سبب فيلزم وجود الواجب وقس عليه
سائر البراهين ولا يذهب عليك سخافة هذا المنهج اذ لا يمكن دعوى الامكان
الوقوعي للممكن الا من جهة العلم بوجوده اذ ما لم يعلم ذلك لا يتحمل عند العقل
يكون وقوعه مستلزما لمحال مع ما يرى من لزوم الدور وغيره من المفاسد
واذا كان العلم به من جهة العلم بوجوده فالتمسك به لا بالوجود من قبيل
في الطرافات ان رجلا من المتطرفين هيأ مجمعا من الرجال وقال الخ

اعددت لكم دواءنا فخذوا الحبل البراغيث اوّ عليكم ببيعة منكم فبعد
ما انتشر وصفه بلا الناس والمنه سائلين عن كيفية حاله وطريق استعماله
فقال طريقه ان يؤخذ البرغوث ويذرّ هذا في عينه حتى يصير اعمى فقالوا
اذا اخذنا البرغوث فلم لم نقتله ونستريح من هذه الزحمة قال هذا انما
يكون فقطن ومن العجب من المحققين انه لم يتفطن احد منهم مثل ذلك الاطلاع على
البراهين المتعددة وقد ذكروا الاثبات الواجب تعالى براهينه براهين كثيرة
جدا ولعمري لنا الاولى عدم التعرض لذكرها اذ فيما ذكرها ما يفضي على اللبيب
ان البرهان [illegible] اصل معرفة وجود الله العالم فطرية لكل احد بلا احتياج الى البرهان
والمنكر له بالقلب والجنان بل لو كان بمجرد اللسان كما يظهر من حكاية الزنديق
وما جرى بينه وبين الامام جعفر بن محمد الصادق وغيرهما مما نقل في هذا الباب
ثم بعد ذلك لعل بشهادة الذوق والوجدان بوجوب كونه ولي افعال الذات لما يرى
من الممكنات يغني عن اقامة الدليل والبرهان والله الموفق وهو المستعان
طاب ثراه وجود العالم بعد عدمه الخ قال الفاضل المعاصر سلمه الله في الحواشي الفخرية
يعني به البعدية الزمانية اذ لا شك ان تقدم العدم على الوجود للشيء ذاتيا ولا طبيعيا وكما هو
انما نشأ من ان التقدم ههنا سوى الزماني وغيرها فاده والذي العلامة منه
طاب ثراه من ان تقدم عدم العالم على وجوده لو كان زمانيا لزم ان يكون قبل كل زمان
زمان لا الى نهاية ويلزم القدم والزمان الموهوم الذي اثبته الاشاعرة قبل
وجود العالم غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين ومنهم المص كما يظهر من تصفح
كلامهم وايضا ما ذكره من ان تقدم العدم على الوجود للشيء ذاتيا ولا طبيعيا ثم
عند الحكماء كما صرح به في اثبات الحدوث الذاتي انتهى والظ كما ستقف

من كلام الشيخ في بحث الامور العامة ان مراد المص من البعدية ههنا هو البعدية
بالذات التي اثبتها المتكلمون وجعلوها قسما سادسا وزعموا ان تقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل لكن المحقق انه لا محصل له اذ لا يخلو
لمعنى محصل لا سوى الخمسة بل الظ انه تقدم بالزمان فان ذلك التقدم اذا
عرض اولا للزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء
الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وان عرض لغير الزمان وغيره لا بد ان يكون
لذلك الغير زمان واما الزمان فلا يحتاج الى زمان آخر وح تقدم الزمان العالم يبدو
يجب ان يكون في زمان لكن يكفي فيه الزمان الموهوم وح فلا بد من القول بالزمان
الموهوم وسيتحقق القول فيه عنقريبا ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في ذيل [illegible]
فيرد عليه ان مراده الظ انه ليس تقدم عدم العالم على وجوده الزمان بدر تقدما
ذاتيا لا انه لا يمكن تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا اصلا فالمنع
الذي ذكره على ان فيما ذكره الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي من تقدم عدم
الممكن على وجوده تقدما ذاتيا البتة تاملا لان ليس ههنا موضع تحقيقه فافهم
ثم قال سلمه الله تعالى اقول يشبه ان يقال اذا كان زمان وجود العالم متناهيا
في جانب البداية كما هو مذهب المليين كان للعدم تقدم عليه سوى التقدم
الذاتي الذي اثبته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده المعبر بالحدوث
الذاتي للحوادث الزمانية ولاجزاء الزمان بعضها على بعض عندهم في عدم
اجتماع السابق والمسبوق والفرق ان التقدم الزمانيات مثلا كان في الخارج
متحققا [illegible] بعض لاجزاء ما يحصل من تجددها وتصرمها واستمرارها ويعرض
في الخيال ذلك التقدم اولا وبالذات ثم بتوسطها بعض الحوادث ولهذا

فيحكم العقول [illegible] وجوده [illegible] التقدم [illegible] مراده [illegible]

لخواص التقدير والتكمم بخلاف تقدم العدم على وجود العالم على مذهب
المليين فانه ليس كذلك الملا الذي يمكن تقديره وتعليته والكون منه
فوق وتحت وزيادة ونقصان الا بمحض التوهم ونظير ذلك ما قالوا ان
فوق محدد الجهات لا خلاء ولا ملاء مع ان الوهم يحكم بحجة فيه مكان
العقل هناك يعلم من تناهي البعد المكاني ان وراءه عدم صرف ونفي محض
وينتزع من ذلك ويحكم بمعونة الوهم ان لهذا العدم المحض فوقية ما
على المكان والمكانيات كفوقية بعض اجزاء المكان على بعض مع انه لا
هناك كذلك ههنا يعلم من تناهي الزمان والزمانيات في جانب البداية
ان وراءها عدم صرف ونفي محض ويحكم بان لهذا العدم الصرف قبلية
ما على وجود العالم والزمان شبيهة بقبلية اجزاء الزمان بعضها على بعض وهذا
هو المراد من قول المتكلمين وجود العالم بعد عدمه بل هذا هو الحدوث الزماني
المتنازع فيه بين المليين والفلاسفة ولا يلزم من ذلك وجود زمان
قبل الزمان بل مجرد ذلك الزمان الموجود مع ملاحظة تناهيه كان لا
الوهم بحكم العقل بهذه القبلية وليس هذا اثبات الزمان الموهوم كما ان
ذلك لا اثبات المكان الموهوم وقد تبين انه من الخبر بان سبق العدم على
الزمان على ما افاده لا يمتنع الا الحكون الزمان متناهيا من جزء له يكون سبق
علم حقيقة بل بمحض التوهم وهذا ليس الا القول بالعدم بالحقيقة لانه اذا
لم يكن انفصال بين ذات الواجب تعالى وبين العالم ولا يمكن ان يتقدم اصلا فان
كان الواجب لم يكن العالم فيكون العالم قديما البتة ولو اطلق عليه الحادث
فلا يكون الا بمجرد الاصطلاح على اطلاق القديم والحادث على ما كان زمانه

متناهيا وغير متناه وهو لا يليق بفيد وبالجملة انه لابد على طريقة الملة من
القول بوجود آنه العالم بدون العالم بان يكون بينهما انفصال كما وعلى
ذكره هذا الفاضل لا يكون كذا بل يكون وجود العالم متصلا بوجوده تعالى
من غير انفكاك ولا انفصال بينهما ولو جوز هذا فلم لا يجوز كونه غير متناهية
ايضا اذ لا يلزم فيه الا عدم الانفصال وهو قد لزم في صورة التناهي
ايضا لا يقال انه ليس وجود الواجب تعالى زمانيا فلا معنى لاتصال العالم بالواجب
وانفكاكه عنه لانا نقول يعني هذا اذا كان الزمان غير متناه ايضا كان لا ينفصل
للعالم به تعالى فلم يجوزه والحل انا لا نقول انه يجب ان يكون زمان يصح
ان يقال كان الواجب فيه ولم يكن العالم حتى يرد ما ذكرت بل الغرض انه
يجب ان يتحقق انفصال بين الواجب والعالم ويصح فيه قولنا كان الواجب
على المعنى الذي يصح الان ولا يكون العالم فيه ولم يتحقق على ما افاده
هذا الفاضل هذا على ان الظاهر انه كما يقال في الجسم انه زماني يعني ان وجوده
مقارن لوجود الزمان يصح ذلك في شان الواجب تعالى ايضا اذ يصدق ان
وجوده مقارن لوجود الزمان نعم لا يصح ان يقال انه زماني بمعنى ان وجوده
ينطبق على الزمان مثل الحركة ولا يصح ذلك في الجسم ايضا وعلى هذا فلا
اشكال اصلا هذا ما خطر بالبال على سبيل الاحتمال فان كان من الحق
فمن الحق وان كان من الوساوس الشيطانية فنعوذ بالله منه والله يعلم
حقيقة الحال واما النظير الذي ذكره من قولهم لا خلاء ولا ملاء فوق المحدد
فمحمول على سبيل التوسع والمقصود انه لا شيء وراءه بحيث لو توهم فوقية
اصلا فلا يصلح للتنظير على انه على تقدير صحته مما لا يفيد بعد ما بيناه

انه لا يجوز ان يكون لحدوث العالم حد الا حد فاصل والله الموفق و
اذ قد بلغ الكلام هذا المقام فلا بأس ان نذكر طريقة السيد المحقق
الداماد قدس سره في حدوث العالم فان ما ذكره هذا الفاضل انما
استخرج منه فنقول انه زعم ان حدوث العالم المتنازع فيه انما هو الحدوث
الدهري لا الذاتي ولا الزماني وخلاصة ما افاده في تحقيقه انه مسبوقية
الوجود بالعدم الصريح المحض لا مسبوقيته بالذات بل مسبوقيته انسلاخية
انفكاكية غير زمانية ولا سيالة ولا متقدرة ولا متكممة والفرق بينه وبين
الحدوث الزماني ان الحدوث الزماني هو الوجود بعد العدم المتقدر
السيال الواقع في الزمان القبل قبلية زمانية متكممة وفي هذا الحدوث
ليس العدم متقدرا متكمما اصلا بل ان هو الا محض مسبوقية الوجود بالعدم
المحض والليس الساذج ولما كان وعاء الوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح
المرتفع عن افق التقدر واللاتقدر هو الدهر لا الزمان لانه وعاء الامور
المتغيرة المتقدرة السيالة والدهر لانه وعاء الوجود الثابت الحق
المقدس عن عروض التقدر مطلقا والمتعالي عن سبق العدم على الاطلاق
فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح احق الاسماء واجدرها بالحدوث الدهري
ونحن نقول انه اذا اتصف العدم في نفس الامر بانه سابق على الوجود سبقا
غير زماني كما يظهر من بعض كلماته فيكون البتة محتاجا الى وعاء وظرف
يكون فيه ويتصف هو لا محالة بالتقدر والتكمم وعدم كونه سابقا عليه
بدون ذلك مما لا نقدر على تعقله فلعله يحتاج الى لطف قريحة لم يكن
لنا وان لم يقل بانه سابق بحسب الحقيقة كما يشير اليه بعض كلماته حيث

ذكر ان في السبق الذاتي والزماني ليس الوجود مسبوقا بالعدم المقابل له
اذ سلب الوجود في مرتبة نفس الماهية من حيث هي لا يقابل الوجود
الحاصل في حاق الواقع من تلقاء العلة الفاعلة بل يجامعه وكذا العدم
السابق على الوجود سبقا زمانيا لا يقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان
بل مقابله العدم في ذلك الوقت الذي كان فيه الوجود بخلاف الحدوث
الدهري اذ ليس في الدهر توهم الامتداد والانقسام اصلا فلا يكون
حد العدم الصريح السابق في الدهر مما نافى الوهم عن حد الوجود الحادث الدهري
بعد بل انه يبطل عقد السلب الدهري ويضع في حيزه عقد الايجاب الثابت
فلا نفهم معنى للحدوث والمسبوقية بالعدم اصلا بل ليس العدم الا هذا وبالجملة
ما افاده مما لا يصل اليه فهمي ولا يحيط به وهمي ولكن قد نقلناه لعله يهتدي اليه
احد من المحصلين والله الموفق وهو المعين وقال بعض المحشين من تلامذة
السيد لما تبين له ان تقدم العدم على الوجود يكون شبيها بالتقدم بالذات
بمعنى ان العدم يكون متحققا مع المتقدم بالذات فالعدم يكون مع
المتقدم بالذات وبهذا الاعتبار اطلق عليه المتقدم وفيه ان كون العدم مع
المتقدم بالذات مما لا يتصور الا اذا كان في وعاء فلا بد من القول بالزمان
الموهوم وهو يقرر تقريره وانه ذلك العدم اما ان يكون مع العالم ابتداء او قبله
لا مجال للاول فيكون قبله فلا ينفع الفرار منه والقول بان الاطلاق
عليه على سبيل المجاز فافهم ثم ذكر السيد قدس سره ان القول بالزمان الموهوم
على ما ذكره المتكلمون من اكاذيب الوهم الطاغي وتلاعيب مضادي القوة
السودائية وتخاييلها اما اولا فلانا نتوقف ولا نتوهم في الدهر حدوث

وتصرم وتجدد وفوات ولحوق وامتداد وانقضاء وتماد وسيلان اذ ذلك
من خواص لوازم وجود الحركة واتصال التغير وتدريج الحصول شيئا فشيئا واذا
كان كذلك فكيف يتصور في العدم الصريح الثابت والليس الصرف الثابت
تماد وتجدد وتلاحق احوال وتعاقب احيان واختلاف اوقات حتى يتوهم
التمادي والسيلان والتناهي واللاتناهي انتهى وعليه انا لا نسلم ان الاتصاف
بالامتداد والانقضاء وامثاله فرع وجود الحركة لم لا يجوز ان ينتزع من
استمرار وجود الواجب الممتد على سبيل التجدد والتقضي بل الظاهر انه كذلك
ولا استبعاد فيه كيف وانهم يقولون ان الحركة القطعية ينتزع من الحركة التوسطية
والزمان ينتزع من الآن السيال فكما جاز هناك انتزاع الامر الممتد
المتجدد المتقضي من الامر الشخصي الذي لا امتداد فيه ولا انقسام ولا تجدد
ولا انقضاء فكذلك يجوز هاهنا ايضا بلا تفرقة اصلا هذا ومن هذا ظهر فساد
ما ذكره بعض المحشين في ابطاله من انه اذا كان امرا موهوما له منشأ
انتزاع فننقل الكلام اليه موهوما واصله ممكن لا جائز ان يكون واجب
الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم سوى الله تعالى لانا نختار انه
ينتزع من الواجب تعالى ولا دليل على ابطاله وهو لم يذكر الا الدعوى فتدبر
قال واما ثانيا فلانه لو تحقق في العدم امتداد موهوم لكان هو الزمان بعينه او
الحركة بعينها اذا كان متكمما سيالا لا كلام انه لا يخرج من حيث بعضه بعاضه بعضا
غير مجتمعة فاما انه بالذات على تلك المشاكلة فيكون هو الزمان او
بالعرض فيكون هو الحركة فقد اطلق على الزمان او على الحركة اسم العدم
فليت شعري باي ذنب استحق الزمان او الحركة سلب الاسم والالحاق بالعدم

انتهى

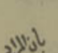
انتهى وعليه انا لا نقول باتصاف العدم بالتقدم والتماد وغيره الا بالعرض
باعتبار اتصاف ما يقارنه به ولا يلزم منه كونه زمانا او حركة والحاصل انا
نقول ان عدم العالم كان في وعاء تجدد عنه وينقضي كوجود زيد في
الزمان وكما انه لا يلزم منه كون وجود زيد زمانا او حركة كذلك لا يلزم هناك
ايضا كون العدم زمانا او حركة لعدم الاكعدم زيد في زمان قبل زمان وجوده
ولا تفاوت الا بان هذا الزمان يتعين بالليل والنهار ويتصف بما يشابه
ذلك من الصفات وليس للمتقضي ذلك الزمان فلا يلزم على هذا القول الا وجود
الزمان هناك والقائلون به يلتزمونه لا كون العدم هو الحركة او الزمان ثم
فتامل وقال واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون الباري الحق سبحانه واقعا في حد بعينه
من ذلك الامتداد العدمي تعالى عن ذلك والعالم في حد اخر بخصوصه حتى
يصح تخلل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه وبين العالم ويصح تأخر العالم
وتخلفه عنه سبحانه في الوجود فاذن اذا كان ذلك الامتداد غير متناه في التمادي
بان غير المتناهي محصورا بين حاصرين هما حاشيتاه وطرفاه انتهى وفيه ان
مرادهم بقولهم بين الباري الحق واول العالم زمان موهوم ان الجانب الذي كان
قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه وكان الحق تعالى فيه بالمعنى الذي
يصح الان انه تعالى موجود الان الزمان واسطة بينه تعالى وبين العالم بحيث
يكون هو تعالى في احد الجانبين والعالم في الحد الاخر حتى يلزم كون غير المتناهي
محصورا بين حاصرين وهذا الحد الذي قال واما رابعا فلان حدود ذلك الامتداد
سواسية متشابهة اذ لا اختلاف في العدم ولا تخصص عن استعداد او حركة
او غير ذلك فلم اختص العالم بهذا الحد ولم يكن حدوثه في حد اخر قبله انتهى

وفيه ان هذا مجرد دعوى بلا دليل اذ لعله كان اختلاف في اجزائه
لانه ليس علما محضا لا يجري فيه ذلك بل امر يعقل فيه ريب وقع العلم فيه
فتامل قال واما خامسا فان المقدس عن الغواشي والعلائق يكون مع
اي استعداد فرض ومع كل جز من اجزائه وكل حد من حدوده ومعيته غير
مقدرة على سبيل واحد ومحيطا بجميع اجزائه وحدوده على السوية
موجودا كان ذلك الاستعداد او موهوما على ما يليق بجلاله عز مرة فاذن
العالم بحدوده وحدود ذلك الاستعداد الموهوم لا يتمايز بالاخرة ويختلف عن البا
الحق جل سلطانه اصلا فانه اذا كان الاستعداد الزماني الموهوم بالقياس
اليه سبحانه احدى بذلك انتهى وفيه ان القول بالاستعداد المذكور ليس الا
ليصح تحقق العدم قبل الوجود بزمان الموجود وقد صح ذلك عن مرادهم من تخلف العالم عن
الحق سبحانه ليس الا ذلك لانه كان الواجب في وقت لم يكن العالم فيه حتى
يقال ان الواجب بري من الكون في الوقت فلم يصح ذلك على انك قد عرفت
انه يمكن القول بمقارنة وجوده للوقت في صحيح التخلف بهذا المعنى انتهى
فتذكر قال واما سادسا فلان الزمان والمكان يتفقان فتضاهيان
مرتضعان في الاحكام من لبن واحد من ثدي واحد فكما ورا الامتداد المكاني
اعني فوق الفلك الاقصى المحدد لجهات العالم عدم صرف لا خلاء ولا ملاء
امتداد ولا لا امتداد ولا نهاية ولا لا نهاية واذا بلغ السطح المحدد منه
انسان لم يمكنه ان يمد يده ويبسطها لا لمصادم ومانع متقدر بل
بل لعدم الفضاء والبعد وانتفاء المكان والجهة فكذلك وراء الامتداد
الزماني عدم صرف لا امتداد ولا لا امتداد ولا استمرار ولا لا استمرار ولا نهاية ولا لا نهاية

الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذا القبيل فالزمان جم

ولا زيادة ولا نقصان فاسمع القول واتبع الحق ولا تكون من الجاهلين انتهى
كلامه رفع مقامه وضعفه ظاهر لان مجرد تمثيل لا يناسب المقامات الحكمية فتدبر
وقد ذكر ايضا في تضاعيف كلامه انه لا يجوز ان يكون الحدوث المتنازع فيه
هو الحدوث الذاتي لاتفاق الحكما على الحدوث بذلك المعنى بل الحدوث الزماني
من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان ومحله وحامل محله والجواهر العقلية
المفارقة لعوالم الازمان والاماكن راسا فكيف يظن بافلاطون وسقراط
ومن في مرتبتهما من اعاظم الفلاسفة واعاظمهم انهم يثبتون الحدوث الزماني
للعالم الاكبر ويقولون ان نفس الزمان ومحله وحامل محله وجواهر المفارقة
مسبوقة الوجود بالزمان وحاصله الذات في الزمان دائرة والذي يتفوه بذلك ليس من
العقلاء والمحصلين ونحن نقول اما الحكماء فيجوز ان يكون كلامهم في الحدوث
الذاتي وكونه متفقا عليه بينهم ثم وكان نسبة الخلاف الى ارسطاطاليس وامثاله
من ظاهر النظر في كلامهم وعدم فهمهم لما هو مرادهم على ما حققه الفارابي
في الجمع بين الرايين بل الظاهر انهم بدلالة الحجة فقد كان التكلم في الحدوث
الذاتي والمناظرة في شايعا بينهم فلعله ذهب بعض الى القدم بذلك المعنى ايضا
وان لم يظن ذلك في شان ارسطاطاليس وامثاله واما المتكلمون فلا شك
ان غرضهم اثبات الحدوث الزماني ايضا ولا اشتباه في ان مرادهم بالعالم ما سوى
ذلك الامتداد الموهوم فان المراد بما سوى الواجب تعالى من الموجودات واما
المذكور فلا وجود له فلا اشكال من جهة الزمان ولا محله اي الحركة وحامل محله
اعني الافلاك فلا اختلاف في القول بحدوثها زمانا على رايهم فانهم لا يقولون
بالحالية والمحلية المذكورة بل انما هو راي الحكماء واما الجواهر العقلية فالعقل

لا يقول به المتكلمون والنفس لما كان فيها جهة مادية فيمكن ان يطلق
عليها الحدوث الزماني بهذا الاعتبار على انك قد ظهر بما سبق انه لا يكفي
ان قيل ان كونهما حادثة بمعنى انه كان زمان لم يصح فيه ان يقال انها
موجودة على وجه يصح الآن ذلك بل قد ظهر انه يكفي القول بكونها زمانية
مقارنة للزمان ويجيء الاشكال اصلا وهذان الوجهان يجريان في العقل
على القول بوجوده كما لا يخفى هذا فقد ظهر مما قررنا ان القول بان الزمان الموهوم
مما لا يمكن ابطاله بمثل هذه الوجوه وان معنى حدوث العالم لا يصح بحسب
ما وصلنا اليه الا بحمل بالتمسك به بل يرى ان ربط الحادث بالقديم
لا يصح الا بالتشبث بمذهب الشيخ ينبغي ان ينظر فيه هل هو مما يخالف الشرع
ام لا فان لم يكن مخالفا له فبها ونعمت وان كانت مخالفة على ما يشعر به ظاهر
بعض الآيات يجب ترك الاقتحام فيه والوقوف عند الشبهة عسى الله ان يأتي
بالفتح او امر من عنده انه ولي التوفيق   او قيل اي يعني ان البرهان الخ
اعلم ان القدرة في المشهور تفسر بكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل اي يكون صدوره منه بالمشية والارادة والايجاب المقابل لها
المعنى هو ان يكون اصل الذات مبدأ وسببا بلا ارادة كالفعل الطبيعي
وهذا انما يكون اصل الذات كافيا في صدور الفعل كالضوء للشمس مثلا او قد
يتوقف على بعض الشرائط كالاحراق للنار مثلا ولا خلاف بين المليين والفلاسفة
في قدرته تعالى بهذا المعنى والشيخ لما جعل النزاع بين الفلاسفة والمليين
وفسر القدرة بصحة الفعل والترك فلا يمكن ان يكون مراده ما هو ظاهره فانه
يرجع الى المعنى المذكورة وقد عرفت انه لا نزاع للفلاسفة فيه فلذا فسره المحشي


بان المراد

بان المراد بان لا يكون شيء منها لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه سواء
كان امتناع الانفكاك من اصل الذات او من الارادة او غيرها والفلاسفة يقولون
بالايجاب المقابل لهذا المعنى فانهم قالوا بقدم العالم ولا يرجع ذلك المعنى
اليه ولا يليق الايجاب بهذا المعنى مع ثبته بالمعنى الاول لكن لا يخفى ان المحشي بعد ما
الكلام بما هو الصحيح على زعمه اشار الى ان الغرض انه لا يمكن حمل الكلام الصحة على
ما هو ظاهره اي الامكان بالنظر الى ذات الفاعل فانه لا نزاع للفلاسفة فيه
النزاع بينهم وبين المعتزلة لمن قال في قدم العالم وحدوثه ثم المناسب ان يفسر الايجاب
المذكور بامتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم الذي هو المقابل للقدرة بالمعنى
الذي ذكرناه ثم اشار الى انه اي اذا كان الايجاب بذلك المعنى الذي ذكرناه ضروريا
على الشارح انه لا حاجة الى التطويل المذكور اذا استلزم الايجاد بذلك المعنى القدم
لا يحتاج الى بيان نعم ابطال الايجاب بالمعنى المشهور يحتاج الى ذلك البيان اذ قد عرفت
ان الموجب بذلك المعنى قد يكون اصل الذات مبدأ للفعل وقد يتوقف على بعض الشرائط
وظهر ان ابطال الشق الثاني يتوقف على البيان المذكور هذا لحمل تقرير كلام المحشي
في هذه الحاشية وقد ظهر بهذا ان قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان
الخ بدله كلمة الا كما وقع في النسخ التي رأيناها بل في جميع النسخ صحيح وجه ولا حاجة
الى زيادة كلمة الا كما افاده بعض المحشين بل مع وجود كلمة الا لا يستقيم الكلام الا
بتكلف وبقي ان المراد ان الغرض والباعث على التفسير والتأويل المذكور ان معنى الصحة
المشهور ههنا اي في هذا المقام ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل وهو لا يستقيم
ههنا اذ لا نزاع للفلاسفة فيه بل النزاع بين الفلاسفة والمعتزلة ليس الا في قدم
العالم وحدوثه ثم المناسب ان يفسر الايجاب في هذا الكتاب بمعنى امتناع انفكاك ذاته عن ايجاد

العالم والقدرة بالاختيار الحاصلة هي الصحة بالمعنى الذي ذكره الا بالمعنى المشهور
هذا ولا يخفى بعد فتأمل ثم لا يذهب عليك بعد هذا التوجيه الذي ذكره المحشي وعلاه
وقعه كما اشار اليه بعض الفضلاء اما اولا فلان هذا يرجع الى قدم العالم وحدوثه
وقد بينه فيما سبق فلا يحتاج الان الى البيان والقول بان لزوم الفعل للفاعل وحلى وان
اذا انسب الى الفاعل بان الفاعل منشأ له كان ايجابا بالمعنى المذكور واذا انسب
الى الفعل كان قدم للفعل لانه كان فاعله قديما فقدم العالم لازم لا يحتاج الى
لا نفهم ما افاده الفاضل المعاصر مما لا يجدي كثيرا اذ سلمنا المغايرة ولكن
لا شك ان بعد تحقيق القدم والحدوث لا حاجة الى تحقيق هذه المسئلة في
مثل هذا الكتاب الذي اعتبر غاية الايجاز وهذا بخلاف الاختيار بالمعنى المشهور
فان لزومه للحدوث ليس بظاهر لا يحتاج الى البيان ولا يستغنى عن الذكر واما
ثانيا فلان اثبات الاختيار بالمعنى المشهور امر ضروري يبتنى عليه كثير من
اصول الدين ولم يذكره المص في غير هذا الموضع فلو لم يحمل هذا الكلام منه
عليه لزم اهماله وكونه مجمعا عليه لا يغني عن الاثبات سيما بعد قيام الشبهة في
الطرف المخالف كما لا يخفى واما الاختيار بالمعنى الذي ذكره فلا مانع منه
فيجب بيانه ومنع ذلك على ما في بعض الحواشي مكابرة محضة واما رابعا
فلان ما سيذكره المص من ادلة المخالف صريح في انها هي على نفي الاختيار بالمعنى
المشهور لا بالمعنى الذي ذكره المحشي كما ستعلمه فلا بد من حمل كلامه ههنا على اثبات
الاختيار بذلك المعنى لا بالمعنى الذي ذكره كما لا يخفى فالمناسب اذن ان يحمل
الايجاب في كلام المص على معناه المشهوري كما في بعض الحواشي من ان هذا اطلاق
الظ من عادة المص في هذا الكتاب فانه يشير في اكثر المواضع الى دليل المخالف

اطلاق الايجاب على هذا المعنى غير متعارف واما ثانيا فلان ... مح

وعلى تقدير

وعلى تقدير الاتفاق في المعنى المذكور لا يكون كلامه الا وقع لا سيما بعد قيام الشبهة
في الطرف المخالف وهو ظاهر ومع هذا ينطبق عليه الدليل على ما قرره الشارح الا انه انما يتمشى
من جانب المص ومن يحذو حذوه واما الحكماء فلا يمكنهم اثبات الاختيار بهذا
لانهم لا يقولون بالحدوث الى ان قال على ما هو المشهور وايضا انهم يجرون الشرع
على سبيل التقارب انهم موافقون مع المص في الدعوى دون الدليل هذا و
قد صاحب على هذا في تفسير القدرة بالصحة بالمعنى المشهور ولكنه لا خلاف في نفيه
الايجاب بالمعنى المقابل لها الى الفلاسفة اللهم الا ان يطلع على قول بعض منهم
بالايجاب بذلك المعنى كما ادعاه بعض الاعلام على ما نقل في بعض الحواشي
والله يعلم واعلم ان العمدة عندنا في اثبات الحدوث الى ما في هو الشرع
حيث وقع عليه اجماع الملة وورد به الاثار واما الدلائل العقلية عليه فكما
لا يكاد يتم ومع فاثبات الاختيار بالمعنى الذي اوردناه به مشكل لافضائه
الى الدور فلان اثبات الشرع وصدقه يتوقف على الاختيار ذاته تعالى بذلك المعنى
بحدوده ويجيء هذا في كلام الشارح في مبحث العلم مع ما يتعلق في دفعه واما
الذي ذكره المحشي فيمكن باثباته به لان الاختيار بذلك المعنى لا يتوقف
عليه ثبوت الشرع كما لا يخفى هذا وقد احتمل بعضهم حمل الصحة ههنا على الامكان
الذوقي ولا يخفى فساده اما اولا فلانه لا نزاع بين الحكماء والمعتزلة القائلين
بان الشيء ما لم يجب لم يوجد في نفي الاختيار بهذا المعنى لا بناء في الحدوث كما لا يخفى
وقد حمل بعض المحققين المعنى الذي ذكره المحشي للصحة على الامكان الذوقي
المسلوم لا مكان العقل عنه تعالى وما حاصله الا ان يكون غرضه انه حمل صحة
والترك على الامكان الذوقي لها لا يعني كون كل منهما بلا عن الخصي بريد ما

اوردنا ان الفاعل امكان كون احدهما في وقت الآخر في وقت آخر والامكان
الوقوعي مستلزم للوقوع على ما هو الحق فيلزم وقوع كل من الفعل والترك
في الوقتين وهو بين في العدم والايجاب لمقابل المستلزم لهذا وهذا المعنى
ايضا يرجع الى المعنى الذي ذكرنا في تقرير كلام المحشي لكنه تكلف جدا ولعله
على هذا لو حمل الامكان الوقوعي في كلام المعترض المذكور على هذا المعنى يندفع
عنه ما اوردنا عليه ولكن يرد عليه ان كلام المحشي ايضا يرجع الى هذا احتمالا فليس
عنه ما ذكره فتامل   واراد بالامكان الصدق ما نقل الفاضل المعاصر
عن والد العلامة ان الامكان المذكور اما وصف للفاعل او للمعلول وكلاهما
باطل عندهم اما الاول فلانتفاء الجهة الامكانية عن الواجب تعالى عندهم
قالوا واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات واما الثاني فلانه
لو كان كذلك لكان كل فاعل مختارا لان افعال المختارين ايضا ممكنة الصدور
واللاصدور اذ الامكان للممكن ضروري انتهى وهذا غريب جدا فان
الامكان ههنا انما هو الامكان بالقياس الى الغير ومعناه عدم اقتضاء
ذات الفاعل شيئا منهما لا الامكان بالمعنى المصطلح فيمكن اختيار كل
من الشقين اما الاول فلانه لا محذور في جعل عدم الاقتضاء وصفا
للفاعل ولا يلزم منه تطرق شوب الامكان بالمعنى المصطلح اليه اصلا
واما الثاني فلانه اذا كان وصفا للمعلول كان بمعنى كونه بحيث لا
يقتضي الفاعل شيئا من طرفيه وظاهر ان افعال غير المختارين ليس كذلك اذ
الفاعل يقتضي الوجود فيها البتة والامكان الضروري للممكن انما هو الامكان
الذاتي وليس الكلام فيه فتامل فان قلت ايجاد العالم صفة له تعالى

وهو على ما ذكرتم ليس بواجب بل ممكن بالنسبة الى ذاته تعالى فقد تحقق له تعالى
صفة ممكنة وهو بين في ما قالوا ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات وح نقول في توجيه كلامه انه ان اريد بالامكان الامكان
بالقياس الى الغير فنسلم البتة ثبوت صفة ممكنة للواجب تعالى وانه يمتنع
وان اريد الامكان الذاتي الذي هو صفة للمعلوم فان افعال غير المختارين
ايضا كذلك وايراد النقض الثاني مع ظهوره انما ليس يفيد على سبيل الاستقراء
قلنا الظاهر ان المراد بقولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
انه ليس بواجب الوجود جهة فضيلة بالقوة وكمال منتظر بل كل كمال وفضيلة
وشرافة ثابتة له تعالى بذاته بالفعل بلا شائبة امر بالقوة اصلا وعلى
هذا هو مما لا دخل له بما ذكرت اصلا ولو سلم ان مرادهم انه ليس له صفة ممكنة
فنقول ليس المراد ان كل صفة له يجب ان يكون مقتضى ذاته بذاته بل يجب
او مع اعتبار صفة اخرى وح فلا ايراد اذ نحن ايضا نقول ايجاد العالم واجب
له تعالى مع اعتبار الارادة وانما نقول انه ليس بواجب بالنسبة الى ذاته بذاته
ولا ضير فيه فتدبر وقال الفاضل المعاصر في دفع ايراده والاولى ان يقول لعله
ان يكون مرادهم من قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع
الجهات انه لا يمكن ان يكون في ذاته جهة وحيثية امكانية بحسب الواقع و
نفس الامر لا انه بجميع الجهات والاعتبارات الفرضية العقلية التي بحسب
تحليل العقل واعتبار العقل واجب الوجود فانهم صرحوا بان ذاته تعالى
من حيث هي نايب مناب بعض الصفات ومنشأ الاثار المعلولة
ومناخ عن ذاته من حيث هي نايب مناب صفة اخرى ومنشأ الاثار

وقال الشيخ الرئيس في سابع ثامنة الهيات الشفا ولا يبال بان يكون ذاته تع
ملحوظة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست
واجبة الوجود بل من حيث ذاتها انتهى وهو قريب جدا مما ذكرنا في ذيل
سلم كما لا يخفى ثم قال ويمكن ان يقال الامكان المذكور ليس صفة للفاعل ولا
هو الامكان الذاتي والوقوعي للمعلول اللذين هما حالتاه بالقياس الى وجوده
في نفسه بل هو صفة لصدور الفعل عن الفاعل وليس هو نفس القدرة بل القدرة
ما هو في الفاعل منشأ لهذا الامكان كما مرت الاشارة اليه كما ان الارادة هي
منشأ الترجيح او الوجوب في الفواعل الموجبة سواء كانت تامة او ناقصة
ليست افاعيلها ممكنة الصدور واللاصدور عنها بل معلولاتها ممكنة الوجود
في انفسها بالنظر الى ذواتها او بالنظر الى الواقع ايضا ثم ذكر في تلخيص المقام كلاما طويلا
راينا الاولى عدم التعرض للمذكورة لعدم تعلقه بما نحن فيه ولا يذهب عليك ان
العدول عن كونه صفة للمعلول الى كونه صفة لصدور الفعل عن الفاعل مما لا يجدي
اصلا اذ لو لزم كون كل فاعل مختار باقيا بحاله لان صدور الفعل عن غير المختار
ايضا ممكن اذ الامكان للممكن ضروري وايضا انه وان جعل صفة للمعلول
لكن لا شك انه يستلزم ثبوت صفة ممكنة للفاعل ايضا فيبقى الاشكال
بحاله ولا ينفع هذا الجواب اصلا فتدبر والتلازم بين معنييها ظ
فانه اذا كان الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كان لا محالة في ذاته
مع قطع النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك وان وجب الفعل
بسبب المشية او الترك بسبب عدمها واذا كان يصح منه الفعل والترك من حيث
ذاته كان البتة بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان المراد بانه ان شاء

فعل اذا

فعل اذا فرض عدم مانع خارجي وكذا ان لم يشأ لم يفعل اذا لم يكن سبب
من خارج وظاهر انه اذا كان من حيث ذاته يصح منه الفعل والترك ولم يكن
مانع ولا سبب من خارج كان البتة بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فتامل واعلم ان ما حققه المحشي ظاهر فما توهمه جماعة من الفضلاء
بناء على ما راوا في كلام اكثر الفلاسفة من انهم عرفوا القدرة بالمعنى
الاخير من ان الفلاسفة القائلين بقدم العالم لا يثبتون للواجب تعالى
القدرة الا بالمعنى الاخير وان القدرة بالمعنى الاول انما ذهب اليه
المتكلمون وقد بنى لعل هذا كلام الشارح هنا وجه فساده ظ حيث لان
المراد بصحة الفعل والترك اما صحتهما في نفس الامر او بالنظر الى ذات الفاعل
والاول لا يقول به المعتزلة ايضا فانهم بنوا في قولهم بان الله تعالى ما لم يجب لم يوجد
والثاني مما يقول به الفلاسفة ايضا كما عرفت هذا مع ان الفلاسفة مع
كونه قائلا بقدم العالم معترف القدرة بالمعنى الاول كما نقل المحقق الدواني
وفي كلام المحشي ايضا اشارة اليه فافهم فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة
قال الفاضل المعاصر اي المتفقين منهم مع الحكماء في القول بعدم زيادة الارادة
على الذات ووجوب الاصلح كالملا وواصل ابن عطا والنظام والكعبي وغيرهم
لا القائلين بزيادة الارادة وحدوثها كالجبائية وعبد الجبار والقاضي والظاهرية
لعدم وجوب شيء عقلا كالفراء فيحتمل ان يكون لفظة مع بمعنى عند
حالية مخصصة انتهى ولا يخفى ان الاتفاق في عدم زيادة الارادة مما لم
يجب فرضه لتصحيح قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم
وحدوثه لان من كان من المعتزلة قائلا بحدوث الارادة فلا نزاع له

ايضا ههنا الا في القدم والحدوث لانه يوافق المحاشي ان ايجاد العالم وعدم
ايجاده ممكنا بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار
الارادة وان كانت الارادة حادثة نعم قوله التي هي عين الذات انما
هو على مذهب من قال بالعينية ولعل نظر هذا الفاضل ايضا الى هذا وما
الاتفاق في وجوب الاصلح فما الحاجة الى فرضه بل لا ربط بالمقام اصلا وكانه
خلط بين الوجوب العقلي والوجوب الذي هو المراد ههنا حاشاه عن ذلك
فان الوجوب العقلي هو كون الشيء بحيث يكون تركه قبيحا ممنوعا عند العقل
ووجوب الاصلح انما هو بهذا المعنى ونزاع الفرق انما هو في وجوب شيء عليه
عليه تعالى بهذا المعنى والوجوب المراد ههنا هو ضرورة الوجود فان المراد
ان مع اعتبار الارادة يمتنع عدم تحقق ايجاد العالم مثلا بناء على ان الشيء
ما لم يجب لم يوجد لا ان عدم ايجاده قبيح عند العقل فلا ينبغي الخلط بينهما
فتامل ولا تخبط ثم لا يخفى ان غرض المحشي بهذا الكلام تحقيق المقام الا
بعد تقرير الكلام بانه يرجع النزاع بينهما الى قدم العالم وحدوثه
لا الى كونه قادرا مختارا والحال ان النزاع في الثاني لا الاول كما ذكر
بعض الافاضل فتدبر   فالمناسب في هذا الكتاب الخ اي اذا عرفت
انه لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة الا في قدم العالم والحدوث فالمناسب
ان نفسر الايجاب المذكور في المتن بامتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم
في الازل حتى يكون ابطالا لمذهب الفلاسفة اذ لو حمل على المعنى المشهور
لم يكن ردا على احد بل يكون بيانا لامر مجمع عليه هذا وهذا يصلح اشارة
الى وجه آخر لحمل الصحة في كلام الشارح على ما فسره غيرنا اشار اليه وما ذكره

ولم يحمل عليه لم يستقم جعل الفلاسفة مخالفا للمليين كما لا يخفى ويمكن ان يجعل
هذا ايضا تتمة للكلام السابق بحيث يكون تمام الكلام اشارة الى مجرد انه
لو لم يحمل الصحة على ذلك المعنى لم يصح جعل الفلاسفة مقابلا للمليين لكن
التوجيه الاول اولى والصق كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام وقد
يجعل هذا اشارة الى تخطئة الشارح بان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع
الانفكاك والقدرة بمقابله الذي هو صريح في المرام لا بالصحة التي يتبادر
منها خلاف المراد الذي ليس محل النزاع ولا يخفى بعده   بامتناع انفكاك
ذاته تعالى عن ايجاد العالم في الحواشي القديمة ان هذا التفسير ليس على ما ينبغي
لمناسب ان يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات اراده انتهى
ولا يخفى سخافته فان العبارتين بمنزلة خواجه علي وعلي خواجه الا من قبيل عكس
الناقة على الحوض كما لا يخفى قال بعض الافاضل ان النكتة فيه الاشارة الى ان
جانب الاختيار اعتبار لهذا المعنى في طرف الفاعل اي كون الفاعل بحيث يقتضي
ذاته ان لا ينفك عن الفعل فالايجاب كون الذات ذا ما كذا لا ما في طرف
الفعل فانه القدم انتهى ولا يخفى ان القدم ليس امتناع انفكاك العالم عن
ذاته تعالى بل لازم له وكما هو لازم له لازم لامتناع انفكاك الذات عن العالم
ايضا فلا وقع كثيرا لهذه النكتة فليتامل وقال الفاضل المعاصر لانه اشارة
ان الانفكاك الجائز عندهم هو ما كان من جانب الفاعل بسبب القدرة والعلم
والارادة اذ تخلف المعلول عن مقتضى العلة التامة مستحيل عندهم ايضا انتهى وفيه
تكلف فتامل   وح لا حاجة في اثبات نفيه الى في الحواشي القديمة ان
في الطويل اشارة الى رد دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا

ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث فيلزم التسلسل في
الشروط ولما اورد عليهم النقض بالحوادث اليومية المنتهية من جانب المبدأ
تشبثوا بعدم الاجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة فاشار الشارح
الى توجيه النقض عليهم بقوله ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة او مجتمعة وكلاهما
مح ابطالا الى ان التشبث في جواب النقض بعدم الاجتماع غير مجد لتطويل
ليس لاحتياج المقام اليه بل لبيان طريق اخر في توضيح عبارة المص كانه
ميل الى التوجيه الذي ذكره القايل حيث ظن فاعرض عنه لظهوره وتعرض لما
فيه خفاء مع الاشارة الى الغاية المذكورة انتهى ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف
البارد اما الاول فلان تطويل الدليل بمقدمات لا احتياج اليها اصلا
للاشارة الى ايراد على دليل اخر لمدعى اخر صحيح حطاء ومع ذلك فان استحالة
التسلسل على سبيل التعاقب لما اشتهر عن المتكلمين شايع ذايع لا يحتاج الى اشارة
اليه فكيف وبهذا الوجه لا سيما انه مما لا وقع فيه كثيرا لان الحكماء لا يقولون
باستحالة التسلسل على سبيل التعاقب فلا نقض عليهم على معتقدهم وكون المخالفين
لهم قائلين باستحالته لا يضرهم كما لا يخفى نعم يمكن ان يجعل كلام الشارح ههنا
اشارة الى ايراد اخر على الدليل المذكور وهو انه لم لا يجوز ان التسلسل اللازم في
الحوادث اليومية على سبيل التعاقب كذلك يمكن ان يكون التسلسل اللازم
لحدوث العالم ايضا يكون على سبيل التعاقب فلا استحالة وفيه انه ح يلزم قدم
ما التسلسل ومن لم يجوز قدم العالم لم يجوز هذا ايضا ويجوز بعضهم ذلك
لا يعبأ به هذا واما الثاني فلان ترك دليل ظاهر لظهوره واضافة مقدمات
لا جدوى فيها اصلا اليه ليصير طريقا اخر فيه خفاء من قبيل جعل الغزل قطنا

هذا الاستدلال

هذا الاستدلال انما يتاتى اه واعلم انه اذا حمل الايجاب على المعنى المشهور
فلا ريب في انه اذا لم يكن العالم قديما لتوقف على شرط حادث ويتم الدليل ولو
اجرى الدليل على تقدير الاختيار لتم بان الذات مع الارادة ان كانت
كافية لزم القدم والا لتوقف على شرط حادث فالجواب ان في صورة الاختيار
نقول الصانع على ما نسب اليه العلم بالاصلح الذي هو عين الذات كاف لترجيح
ان الحدوث ولا يحتاج الى شرط اخر فلا يلزم التسلسل الا في صورة الايجاب فلم لم يكن
علم واختيار فاما ان يكون الذات كافية فيلزم القدم او يتوقف على شرط
فيلزم التسلسل فالدليل تام فلا يرد عليه النقض على مذهب المص هذا ولكن
بقي ان ما نسب الى المص مما لا احد لم يوجه صحة لان الذات مع العلم والارادة
اما ان يكون كافية في صدور الفعل فيلزم القدم البتة او لا فيتوقف على شرط
والقول بانه باعتبار العلم بالاصلح يرجح وقتا خاصا مما لا يعقل الا اذا كان
لذلك الوقت مدخلية باعتبار كونه اصلح مثلا او غير ذلك فيتوقف على حضور
ذلك الوقت وح ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل البتة فهذه شبهة قوية على قدم
العالم لا تنحل الا بالقول بالزمان الموهوم والتزام التسلسل على التعاقب اما
مطلقا او فيه لعدم وجوده وهو لا يخ عن اشكال والله يعلم حقيقة الحال ثم
ان نسبة ذلك الى المص مما لم اقف على ماخذه وكلامه في هذا الكتاب يخالف ذلك
فانه قال في الجواهر واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله ولم يذكر حديث
جواز التخلف اصلا والله يعلم ثم ان الاشعري ايض يمكنه التمسك بهذا الدليل
على نفي الايجاب المذكور فانه اذا اورد عليه النقض بصورة الاختيار يجيب بجواز
الترجيح بلا مرجح للمختار وهو ظ واما اذا حمل الايجاب على ما ذكره المحشي من امتناع

الامكان فلزوم القدم ممنوع كما اشار اليه المحشي بما نقله وليس محال
النقض اصلا لكن الكلام في صحة المقدمات التي استعملها الشارح في الدليل وفسادها
مع قطع النظر عن السند بما كما عدم ارتباطها وان الدليل مبني على تلك المقدمات
لاخذ مشتملة فنقول ان كلام المحشي انما هو مبني على هذا الحمل والحق كما افاده
انه على هذا لا يمشي هذا الدليل الا من جانب الاشعري واما عدم المشي من جانب
المعتزلة فلوروده النقض بصورة الاختيار ولو اجاب بان في صورة الاختيار يكفي العلم
بالاصلح المرجح وفيه خاص يرد عليه ان في صورة الايجاب بهذا المعنى ايضا يكفي
ذلك اذ الموجب بهذا المعنى يجوز ان يكون عالما بالاصلح ويكون علمه منشاء
لفعله وهو ظ واما من لم يجوز تخلف المعلول عن العلة اصلا كما هو الحق فعلم
مشي الدليل من قبله لانه يرد عليه النقض بصورة الاختيار ايضا ولا مدفع له كما عرفت
ولعا مشي الدليل على مذهب الاشعري فلانه يعتقد انه اذا كانت العلة موجبا
اي علة على سبيل الوجوب اللزوم فيمتنع تخلف المعلول عنها فتم الدليل من قبله لانه
ان كانت العلة الموجبة بجميع شرائطها حاصلة في الازل يلزم القدم البتة والا
فيتوقف على شرط يلزم التسلسل ولما اذا لم يكن ايجاب اصلا فلا يلزم من قدم العلة
قدم المعلول لانه يرجح احد مقدوريه على الاخر في اي وقت شاء بلا مرجح و
فلا يرد عليه النقض هذا خلاصة ما افاده المحشي وللخدشة عليه هذا و
قد اعترض عليه بعض الافاضل بان المعارضة من جانب الاشعري ايضا ثم اورد على نفسه
على ان للاشعرية الجواب بالالتزام التخلف والترجيح بلا مرجح ويكون كلامهم
في الاستدلال على سبيل الجدل والالزام واجاب بان الخصم ايضا التزام عدم
توقف الحادث على شرط حادث ويكون كلامه في الدليل على سبيل الجدل وقد

ظهر بما قررنا

وقد ظهر بما قررناه فساده لان الدليل برهاني على مذهب الاشعري ولا يتوجه عليه
النقض بان في صورة الاختيار يجوز الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا كان موجبا
كما عرفت واما ما ذكره في جواب الايراد فيرد عليه انه لا يمكن جعل ما ذكره المعترض لنا
لان الخصم قائل بتوقف الحادث على الشرط الحادث مطلقا سواء كان الفاعل موجبا
او مختارا فلا يقدر بجعله جدليا يتوجه عليه النقض قطعا فليتامل وبعض المحققين
اعترض بان هذا الدليل لا يمكن اجراؤه من قبل الاشعري ايضا لا برهانيا
لتجويزه الترجيح بلا مرجح ولا جدليا لابتنائه على استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة
الذي يجوزه الحكماء وقد ظهر ايضا فساده بما قررناه اذ قد عرفت صحة جعله برهانيا
من قبل الاشعري وما استدل به على عدم امكان جعله جدليا يرد عليه انه لا يلزم
من استعمال مقدمة في الدليل الجدلي ان يكون جميع مقدماته مما سلمه الخصم بل يجوز
ان يكون بعض مقدماته مما يعتقد المستدل كونه برهانيا وان لم يسلمه الخصم فتامل
وقال الفاضل المعاصر وما في الحواشي الفخرية من ان اجراء الدليل المذكور منا
غير تام اذ هم يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة واستحالته ملحوظة في الدليل
مدفوع بان المذكور في الاستدلال هو التخلف عن الموجب التام وهو باطل باتفاق
العقلاء لكن الاشاعرة ينفون الموجب مطلقا الا انهم يجوزون التخلف كيف
وهو في قوة اجتماع النقيضين واما تخلف المعلول عن العلة التامة فهو وان كان جائزا
عقلا عندهم لكنه غير واقع ومستحيل عادة نعم تخلف العلة التامة عن المعلول بمعنى انفكاك
ذاته في الازل عن ايجاد الفعل مطلقا جائز وواقع عند اكثر المتكلمين لان ذاته
نعم مع علمه وارادته علة تامة في الازل لوجود العالم عندهم لا موجب تام عند الحكماء
ومن حيث وجوده والعالم غير موجود فيه وبناء تجويز ذلك عند كل طائفة

امره وعند المتقدمين هو العلم بالاصلح انتهى وخلاصة ما افاده في دفع الاعتراض
بحيح راجع الى ما ذكرنا من انهم لا يجوزون التخلف في الموجب والكلام في الاستدلال
انما هو فيه ولكن ما نقله من ان تخلف المع عن العلة التامة جائز عقلا عندهم
لكنه غير واقع ومستحيل عادة نعم تخلف العلة التامة عن المع بمعنى انفكاكها
في الازل عن ايجاد الفعل مطلقا جائز وواقع عند اكثر المتكلمين لان ذاته تعالى مع
مما لم اقف على ما يحققه بل ظم كلام المواقف وشرحه انهم يقولون باستحالة التخلف عقلا
قال في المواقف ويحصله انهم الارادة القديمة يوجب المراد وفي شرحه اي اذا تعلقت
ارادة الله بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته
اتفاقا من اهل الملة والحكماء انتهى وانما اورد في بحث الاختيار من جانب
القائلين بالايجاب لسؤال بان قدرته متعلقة في الازل بهذا الطرف ومع وجوب
وجوده وح فما الفرق بين الموجب والمختار واجاب بان الفرق انه بالنظر الى
ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان ووجوب هذا
الطرف على وجوب وجود شرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتي
في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس
واما الموجب فانه يتعين تأثيره في احدهما ويمتنع في الاخر عقلا انتهى وتوضيح
المقام ان مذهب الاشاعرة هو ان الفعل بعد تعلق الارادة به يصير واجبا
ومرادهم بامتناع تخلف المع عن العلة التامة هو هذا اي يمتنع تخلفه عن الفاعل
بعد تعلق ارادته به واستجماعه لسائر الشرائط ولكن تعلق ارادته بالفعل ليس
بواجب الفاعل المستجمع لجميع الشرائط يمكن ان يريد الفعل وان لا يريده بناء
على جواز الترجيح بلا مرجح والمراد بتفهيم الايجاب هو هذا الوليس شيء من

الافعال

من الافعال مما يجب صدوره عن الفاعل فان عدم ارادته له ممكن وح يمكنه
خلافه اذا كان بعد تعلق الارادة يجب له الصدور البتة فان قلت على هذا كيف
ما قدمت من تتميم الدليل على مذهب الاشعري قلت وجهه ظم فان الاشعري يقول
انه اذا كان الفاعل موجبا لا بان يكون ارادته واجبة الصدور عنه وح فجميع
الشرائط ان كانت حاصلة في الازل فلم يجب الفعل وتعلقت به في الازل
فيجب الفعل فتامل وقد اورد في الحواشي الخزرية ايرادان احدهما انه نقض
على المحشي ولما كانا مسندين بما قررنا لم اتعرض لنقلهما مخافة زيادة الاطناب
وملال الاصحاب هذا والفاضل المعاصر بعدما ذكر انه لا يمكن ان يجعل هذا الدليل
برهانيا من قبل المص قال فان قلت يجوز ان يكون تلك المقدمة مسلمة عند
الحكماء ويكون استعماله من قبل المص الزاما عليهم حتى يكون جدليا قلت الظ
انها غير مسلمة عندهم ايض لانهم لا يتحاشون عن استناد الحادث بالقديم بتوسط
قديم مستمر متجدد متصل واحد ذي اعتبارين كالحركة يكون باعتبار وجودها شرطا
لحدوث الحادث وباعتبار الاخر مستندا بالقديم الى حد ما بيّنه وفصله انتهى
واما كون هذه المقدمة مسلمة عند الحكماء غير بعيد اولا ريب لمن تتبع
كتبهم في انهم يقولون بها وما تخيله من انهم قالوا باستناد الحوادث الى الحركة
وهي موجود واحد قديم بلا توقف على شرط فلم يكن المقدمة مسلمة عندهم فمبني
نظرهم الى ان الحركة لها اجزاء غير متناهية يتوقف كل جزء منها على سابقه وح
لا باس باستناد الحوادث اليها اذ قد يتوقف كل حادث على شرط حادث على سبيل
التسلسل على التعاقب وقد اوضحنا ذلك ووفقنا وجه الايراد عنه فيما علقناه على
الحاشية الشافية في ذلك الدليل الزاما على تجويزهم استناد الحوادث بالقديم بلا توقف

يجب القديم والا لتوقف على شرط حادث والا لم يكن موجبا بل يجوز ان يكون جميع الشرائط حاصلة في الازل ولكن لم يتعلق به الارادة في الازل ح

على شرط حادث كيف ولو جوز ذلك فالم ارتكبوا تلك الحركة ونوقطوا
فيها فوقعوا فأخبرهم فالجبان يعلل عدم امكان جعل الجبل ما ذكرناه
فتذكر ويمكن ان يقال الصواب لبعض المحشي الا انه لا يمكن جعل هذا الدليل
برهانيا من قبل المص ولا يبقى صحة جعله جدليا ولا وقع منه فافهم واعلم انه بناء
على ما نسب المحشي الى المص يمكن حمل الايجاب هنا على ما يقوله الحكماء من انه اذا
يجتمع شرائط التاثير امتنع تخلف الاثر عنه وح ينطبق الدليل عليه لانه لا نقض
على هذا ان كان جميع الشرائط حاصلة في الازل يجب وجود العالم التبة فيلزم
القدم والا فقد توقف على شرط ويلزم التس فغرض المص هو اثبات ما اختاره
من انه يجوز تخلف الفعل عن الفاعل المستجمع بسبب العلم بالاصلح على ما نسب اليه
المحشي وظني ان هذا التوجيه اولى مما ذكره المحشي فتامل اذ على تقدير
هذا لا حاجة عن ضد هنا الاشارة الى انه لو اجرى هذا الدليل من قبل الاشعري
وتسليم المقدمة المذكورة فيرد المعارضة انتهى ولا دفع لها اشار بقوله والحاصل
الى ان هذه المقدمة غير مسلمة عندهم ولا لازمة لغرض الايجاب فلا يتم شيء
من الدليل والمعارضة فعلى المقدمتين لم يتم الدليل كما عرفت فتدبر
بل لان يقول ان العالم قديم فداعي الدليل اولا على اثبات الايجاب المتنازع
فيه ظاهر او ههنا على اثبات القدم الذي هو المتنازع فيه حقيقة على ان المحشي
فكلمة بل يحمل الترقي بل الاضراب انتهى فافهم لئلا يلزم التخلف عن الموجب
التام كما ذكر في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المع كما يقتضي المتن
فالتقييد بالتام انما هو بمجرد تفنن العبارة ويحتمل ان يكون الاول اشارة الى
تقدير الايجاب الثاني الى الاضطرار كما افاده بعض الفضلاء فتامل

والحاصل

والحاصل ان القول الخ في الحواشي الفخرية لا يخفى منافاة ما ذكره من قوله بل
الحاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال انما يناسب لنا بني الاشعري
انتهى والظ ان وجه المنافاة ما ذكره الفاضل المعاصر من ان قول المحشي
القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند اكثر
المتكلمين اي الاشاعرة والمعتزلة فكيف يصح استعماله في مطلوبهم ينافي
ما سابقا من مناسبة هذا الاستدلال لنا بني الاشعري هذا او دفعه بما
قررناه فان عدم قول الاشعري بهذه المقدمة على اطلاقها لا ينافي قوله
بها على تقدير الايجاب فقول المحشي ان هذه المقدمة مما لم يقل به المص واكثر المتكلمين
اي الاشاعرة والمعتزلة فكيف يصح استعماله على اطلاقها ولا ايضا لازمة
لغرض خصوص الايجاب الذي قصد هنا ابطاله فلا يمكن استعمالها في
واثبات الاضطرار المقابل له نعم لما كان لازما للايجاب المطلق فيمكن
للاشعري الذي لا يقول بالايجاب اصلا ابطال مطلق فيمكن الايجاب به
وظ انه لا منافاة ح فتامل وقال الفاضل المعاصر ظله العالي اقول في دفع
هذه المنافاة ان للاشاعرة في هذا المقام مطلوبين كما سيقول المحقق ره احدهما
نفي الايجاب الخاص المستلزم للقدم المخصوص بالحكماء وثانيهما نفي مطلق الا
يجاب المشترك بين الحكماء والمص بل اثبات الاضطرار المستلزم لجواز الترجيح
بلا مرجح المختص بهم والمقدمة المذكورة وان كانت غير مسلمة عندهم
ولا لازمة لغرض الايجاب الاول لكنها لازمة لغرض الايجاب الثاني على
زعمهم بل لنفي الاضطرار المخصوص بهم فيصح استعمالهم في اثبات المطلوب الثاني
دون الاول فان قيل كيف يجوز نمذهم لزوم تلك المقدمة للايجاب الواجب

[illegible]

الى القدم من جهة ان فرض الحدوث المذكور فيما ينافي لفرض ذلك
الايجاب بين لا سترة فيه اذ محصل الكلام ان على تقدير قدم العالم
لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث وبطلانه ظاهر بخلاف الايجاب المطلق
فانه لا منافاة بين فرضه وفرض حدوث العالم فيحتمل لزوم تلك المقدمة
على فرض صدق الاول انتهى ولا يخفى عدم توجه السؤال المصدر بان
قيل على ما ذكرنا فانا لا نقول بعدم لزومها للايجاب الخاص بل نقول انه
ليس لخصوص ذلك الايجاب دخل في لزومها ولا يمكن استعمالها في ابطال
خصوص ذلك الايجاب واثبات القسم الاخر من الايجاب الذي
يجري المقدمة المذكورة في ابطاله ايضا نعم يمكن استعمالها في ابطال
مطلق الايجاب كما هو راي الاشعري فلا اراد هذا على انه يمكن
ان يقال ان هذا الايجاب الذي يقول به الحكماء معنى اخص من الايجاب
الذي يقول به الحكماء والمعتزلة اي صدور الشيء بالوجوب واللزوم وليس
مبتدا له فلا يلزم من لزوم تلك المقدمة كذلك للمعنى لزومها له ايضا وفيه
ان الايجاب المذكور وان كان معنى اخص لكن لا شك انه مستلزم لذلك
المعنى اذ امتناع الانفكاك عنه لا يكون الا اذا كان صدوره عنه بالوجوب
واللزوم واذا كان مستلزما للازمه ايضا فلا بد لمن التمسك بمثل ما
ذكرنا اولا من تدبر واما ما ذكره هذا الفاضل في جوابه فلا يخفى ما فيه من
التعسف والتكلف على انه ما ذكره يكون للمقدمة المذكورة لازمة لخصوص
الايجاب الذي يقول به الملية لا لما يقول به الحكماء ايضا فلا يمكن للاشعري نفي
مطلق الايجاب به وايضا قد صرح هو بعينه بلزومها للمطلق فتامل اللهم

الا ان يقال

الا ان يقال ان نظره الى ما ذكرناه من تغاير المعنيين ويكون حاصل كلامه
ان هذه المقدمة لازمة لذلك المعنى المطلق لا للمعنى الاخر وان كان مستلزما
له اذ قد فرض فيه امر محال يجوز انفكاك اللازم عن الملزوم على تقادير
المستحيلة لكن لا يخفى ما في انطباق كلامه على هذا من التكلف فتامل
ولا انما الفرض الايجاب المذكور حتى يصح اجراء الدليل من قبل الحكماء
الى ابطال الحكماء كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخفى ما فيه فانه لو كان
لفرض الايجاب كان الدليل برهانيا ايضا لا الزاميا والالزام ان يكون
جميع البراهين الخلقية الزامية فالمحشي لم يتعرض لاحتمال الالزام ههنا
ولكنه قد ظهر حاله بما ذكره في اول الحاشية من انه لو اجرى الدليل بناء على
تسليم تلك المقدمة فمتوجه المعارضة ايضا كما عرفت فتدبر بل جوزوا
ترجيح الفاعل المختار ذكرناه اولا انه يمكن للاشعري استعمال تلك المقدمة في نفي
مطلق الوجوب واللزوم ثم نرقى ههنا الى انه يمكن اولا اثباتها اصل جواز
الترجيح بلا مرجح بهذا الطريق هذا وقال الفاضل المعاصر اشارة الى ذلك
ان نفي الايجاب مطلقا لا يكفي في امكان الاستدلال بما ذكر بل يحتاج مع
القول بجواز ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الاخر من غير مرجح كما ذهب
الاشاعرة اذ للنافين للايجاب مطلقا قولان كما ذكره الامام الرازي في
الاربعين ويحيى نقلا عن الامام الاول ان صدور الفعل عن القادر يتوقف
على داعي يصير الفعل بسببه اولى بالوقوع الا انه لا ينتهي الى حد الوجوب حتى يبقى
الفرق بين الموجب والقادر الثاني انه لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح
الى الاصل بل القادر هو الذي يرجح احد طرفي مقدوريه على الاخر بدون مرجح و الا

والاستدلال المذكور انما يصح للقائلين بالاولوية لان لهم ان يقولوا
لو كان صدور الفعل عن القادر محتاجا الى داع موجب لزم قدم العالم او
واما اذا لم يكن الداعي موجبا بل موجبا للاولوية فلا يلزم شيء من ذلك
ان يكون ذلك الداعي في الازل ولم يوجد الفعل فيه بل يوجد فيما لا يزال
لا يمتنع تخلف الفعل عن السبب الغير الموجب القول بان مع تلك الاولوية ان
امكن الفعل والترك معا فلا يكفي في صدور الفعل بل لا بد من سبب آخر
كلام آخر مشهور في ابطال الاولوية ولا اصل له بل ما يحتاج فيه من تأمل
بدون الوصف اللزوم قال بعض الفضلاء اي بدون اللزوم والوجوب
والارادة كما هو زعم المص والمعتزلة من انه لا بد من مرجح في الفعل يوجب
تعلق الارادة مثل كونه اصلح للعبد فان الاصلح واجب على الله تعالى عندهم
وبعض المعتزلة فان الاشاعرة قالوا المختار يرجح بارادته من غير مرجح يوجب
تعلق الارادة بل يوجب الاثر فلا يتوهم ان الاشاعرة ينفون وجوب الفعل
بعد تعلق الارادة القول بان الشيء ما لم يجب لم يوجد متفق عليه بين الكل
الا نفر قليل من المتكلمين القائلين بالاولوية الغير الموجبة فالوجوب اللزوم
ينفيها الاشاعرة وجوب تعلق الارادة بسبب مرجح كالاصلحية مثلا لا
وجوب الفعل اي تعينه في تعلق الارادة انتهى كلامه دفع مقال
وتبعوا اليه من ظاهره انه خلط بين الوجوب المراد هاهنا والوجوب المستعمل في
قولهم الاصلح واجب عليه تعالى وقد عرفت سابقا الفرق بينهما هذا ويمكن توجيه
كلامه بان قوله فان الاصلح واجب تعليل لصلاحية الاصلحية للمرجحية و
ليجابه لتعلق الارادة لا انه مستفاد من كلامهم لان الاصلحية موجبة لتعلق

الارادة فافهم فالحق في الاستدلال ما مر سابقا في الحاشية التي
بقوله من ان ثانيهما تعلق العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا
قدمه ضرورة واما ما ذكره الشارح من نفي مطلق الايجاب فلا يناسب
المص بل انما يناسب راي الشارح كما عرفت مفصلا فتذكر
في ان المص اختار مذهب الاول هذا على ما نقل المحشي [illegible] كلا
في هذا الكتاب على ما نقلنا فيدل على اختيار المذهب الثاني كما
اي قدم العقل المطلق آه انما حمل القدم على قدم العقل المطلق اي
العقل او الفرد المنتشر لا على قدم فرد شخصي او جميع الاشخاص لان الدليل
على ما قرره لا يدل الا على ذلك لان عدم انفكاك الواجب عن العالم اي فعل
ما على ما هو مذهب الحكماء يستلزم الاقدم فعل ما كما لا يخفى نعم على تقرير
الشارح يمكن اثبات القدم بالوجهين الاخيرين ايضا كما سيذكره المحشي ولكن
فيه ما فيه فافهم وبما قلنا سيدفع ما في الحواشي الخزرية من انه لا وجه لهذا التخصيص
بل الظاهر لزوم قدم جميع اشخاص العالم على مذهب الاشاعرة وما توهم كان
باتفاق اهل الاسلام وهذا اشنع واقبح لان كلام المحشي هاهنا بناء على تقرير
نفسه لا على تقرير الشارح وسيشير المحشي بان تقرير الشارح لاثبات القدم هكذا
فلا ايراد عليه هذا وقد اورد عليه الفاضل المعاصر ان لزوم قدم جميع
اشخاص ممتنع لامكان استناد بعضها الى شرط هو قطعة حركة وضعية من موجود
مستمر غير متناه كالحركة على زعم الفلاسفة وقد ان قدم الا يعقل الا على جواز
على سبيل التعاقب كما اشرنا اليه سابقا وبينا الدليل على بطلانه لا مجال لهذا
احتمال نعم يبقى احتمال ان يكون الصادر الاول منه تعالى قديما مختارا او حادثا

الا قدم لا قدم جميع الاشخاص على ما ادعاه فتامل ذلك التوقف الى
اخر الحاشية وقد ذكروا في حل هذه الحاشية وجوها الاول ما ذكره الفاضل
المعاصر وهو ان ذلك التوقف مبتدا خبره قوله مستلزم على ما يخطر بالبال
ممنوع خبر كون وقوله المحالية اه متعلق بقوله مستلزم على ما هو يخطر بالبال
والمكان عطف على قوله المحالية ونظم المرام ان لزوم توقف الفعل المطلق
تقدير حدوثه وايجاب الفاعل على شرط حادث مع كونه ممنوعا على ما مر مستلزم
لتقدم الشيء على نفسه وذلك الاستلزام لاجل محالية هذا الحدوث على تقدير
على ايجاب يعني امتناع الانفكاك ففي الكلام لعات تلك لحدها ان ذلك التوقف
ثم ثانيها انه على تقدير تسليمه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه لا الشيء ثالثها ان
تقدم الشيء على نفسه وان كان محالا لكن جاز ان يكون لازما لفرض الحدوث
على تقدير ذلك الايجاب فهو في قوة فرض اجتماع المتنافيين والمحال انما
ان يستلزم محالا اخر فتامل انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف وايضا ما ذكره من
لزوم الشيء وجهه غير ظاهر اذ يجوز التزام الشيء ايضا الا ان يقال ان في صورة
الشيء ايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه فهو محذور لان الظاهر من ان يمنع لزوم
الشيء ويقول ان ذلك الشرط الحادث يتوقف على نفسه لا على شرط اخر حتى
التسلسل يلزم المتقدم الشيء على نفسه نعم لو لم يلزم في صورة الشيء تقدم الشيء على نفسه
لما كان لهذا الايراد مجال فتامل فيه واما البحث الثالث فعنده انه خارج
اداب المناظرة لانه لو اسلم محالية الحدوث على هذا التقدير فيثبت
مطلوب المستدل اذ ليس غرضه الا انه على تقدير الايجاب يلزم القدم وهو قد
فلا ايراد عليه لان الكلام على تقدير التسلسل والا فالمحشي قائل بصحة الحج

الدليل

الدليل على هذا الوجه لانا نقول ان للمستدل ان يقول انا لم نتمسك بمحالية
الحدوث على هذا التقدير وفرضنا جوازه واثبتنا الاستدلال فليس كلام
يحكم علينا الا ان ارتكبنا التطويل بما الايراد بان الحدوث على هذا
التقدير محال فلا يتم استدلالكم فلا يضرنا بل هو مدعانا نعم لو اجبنا الدليل على
تقدير محالية هذا الحدوث لورد علينا مع ارتكاب التطويل هذا الايراد
لكن ليس كذلك بل اجبنا الدليل على فرض جواز الحدوث على ذلك التقدير
فلا ايراد علينا نعم ارتكبنا التطويل فتامل وثانيها ما نقله الفاضل المعاصر
عن والده وهو ان قوله المحالية سند للمنع اي يمكن ان لا يتوقف الفعل المطلق
على فرض الحدوث وايجاب الفاعل على شرط بناء على ان الحدوث على هذا التقدير
مح والمح يمكن ان يستلزم محالا اخر هو عدم التوقف على شرط وقوله مستلزم
الخ هو ضم المستدل لدليل اخر على ابطال التوقف فعلى هذا يكون المشار اليه
بقوله لما مر اصل الخ لعدم وجود العاطف انتهى ما نقله وبعض المحققين ذكر
في حل الحاشية هذا الوجه ولكن نقل ان في بعض النسخ وقع المحالية مع
العاطف وح فيكون المنع مستندا بسندين وعلى نسخة لم يوجد العاطف
حمل قوله لما مر على الاشارة الى قوله قبل هذه الحاشية اي تقدم الفعل المطلق
يعني قد مرت الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المطلق والنح مستند
بسند واحد هو قوله المحالية وفي بعض الحواشي جعل قوله لما مر على هذا النسخ
اشارة الى ما ذكر قبيل هذه الحاشية من ان لزوم القدم للايجاب بالمعنى المذكور
بديهي فيكون حدوثه على هذا التقدير محالا فقوله المحالية بيان للمراد
شارة اليه انتهى ثم ان قوله مستلزم على هذا التوجيه يحتمل وجهين كما ذكره

بعض الفضلاء احدهما ان يكون اعتراضا على الدليل بان التوقف الذي
لحدوث غيره بط لانه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فيكون في الكلام
احدهما منع التوقف بناء على جواز استلزام المحال للمحال والثاني بطلان
يكون مستلزما لتقدم الشيء على نفسه وثانيهما ان يكون تحقيقا للمقام
ذلك التوقف الذي هو الثاني وان كان لو سلم تقدمه على بنائه على
السند المذكور فكان الاشكال من هذه الجهة عليلا لكن بطل من جهة
لزوم الدور كما هو بط من جهة لزوم التقدم فتوجه على الدليل من جهة اخرى
تامل ولا يخفى ان التكلف في هذا التوجيه على بعض الاحتمالات اقل
من التوجيه الاول على لكن يرد عليه على ما ذكره اولا من منع التوقف بناء على
جواز استلزام المحال للمحال انه خارج عن اداب البحث وقد ظهر وجهه مما سبق
انفا وكذا قوله مستلزم على الوجه الاول الخارج عن الاداب لان غرض المستدل
ايضا ابطال التوقف فبطلانه من جهة استلزامه لتقدم الشيء على نفسه اقوى
دليل على بطلانه واما على الوجه الثاني فلا ايراد عليه ولكن في سياق الكلام
بلا يئه فتامل وثانيها ما نقله الفاضل المعاصر ايضا بقوله وقد يجعل النحاة
خبر المبتدأ وقوله ولما كان استلزام الى اخر الكلام جملة اخرى مشتملة على
المبتدأ وخبر مثل ما في الحواشي الفخرية فيصير محصول الكلام ان ذلك التوقف
مع ممنوعيته لزوم بط ايضا لاستلزامه محالية حدوث الفعل المطلق
تقدير الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك فيكون معارضة للمقدمة الممنوعة ثم
ان قيل المحكي ان يستلزم محالا اخر فالحدوث على تقدير الايجاب على
ان يستلزم التوقف بقول امكانه فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء

على نفسه

على نفسه وهو بط انتهى وهذا توجيه غريب لا حاجة لك الى التعرض
لما فيه ثم قال الفاضل المعاصر ثم الانظار الواردة في الحواشي الفخرية
مدفوعة وباقي تامل فيما يلي عليك انتهى والانظار التي اشار اليها
هي ما اورده الفخري بعد ما تجحج في توجيه الحاشية بمثل هذا التوجيه الا
بقوله ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من افعال العالم
حادثا لتوقف على فرد حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون
المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا
وغاية ما لزم من استلزام المحال للمحال ههنا كون كل فرد من العالم متقدما على
اخر لا تقدم الشيء على نفسه مع ان في الكلام خروجا عن قانون المناظرة
انتهى ويرد على الايراد الاول ان بناء كلام المحشي ههنا على ان يكون المراد
اثبات قدم الفعل المطلق ويشير بعد ذلك الى احتمال ان يكون المراد
اثبات قدم جميع الافراد فلا يرد عليه ما ذكره لان بناءه على الاحتمال الثاني
لا يخفى واما الايراد الثاني فلم يظهر توجيهه في بادي النظر والوقت اعز
من ان يضيع بالتامل فيه واما الايراد الثالث فهو حق متوجه على جميع
الاحتمالات كما اشرنا اليه ولنبين ما وجه دفع الذي يظهر من
فيما يلي عليك كلام الفاضل المعاصر فتامل هذا ما قيل في حل هذه
الحاشية والاظهر ان يحمل على الوجه الثاني على بعض الاحتمالات الذي
زيادة التكلف والايراد بكونه خارجا عن قانون المناظرة على ما اورد
لا محيص منه ولا يوجب التوقف في حل الحاشية والتشكك بعدم وصول
ههنا اذ قد اخطأ المحشي في ذلك قطعا كما سيظهر من الحاشية الاتية

لما اعتبار في حصول الكلام بعض الالات علة ... بعد التسليم ... لكن حصول البعض الطلقاء علة ... على تقدير ... الايجاب لمقتض المذكور فقال بلا شبهة وتوقف على ... المحال مستلزم لمحال اخر هو التوقف ... شرط فلم يخف فيه مستلزم لتقدم الشيء ... منه ... التوقف فقال انتهى

وايضا ملهو منشا هذا الايراد مذكور صريحا في كلامه في هذه الحاشية
فلا يمكن حمله على وجه لا يرد هذا كما لا يخفى   مستلزم لتقدم الشيء
على نفسه بيان استلزام التوقف المذكور لتقدم الشيء على نفسه انه اذا
لم يكن الفعل المطلق قديما يكون جميع الافعال حادثا موقوفا على شرط
حادث خارج عنها فكان ذلك الشرط ايضا موقوفا على نفسه ضرورة
كونه من جملة الافعال التي يتوقف عليه بنظر مامر في اثبات الواجب
فتامل وقال بعض الفضلاء بيانه ان بعض الحادث المذكور هو اول
الحوادث فالشرط الحادث اما ان يكون عليه او متاخرا عنه وهذا
على تقدير الحدوث بالنوع ظ جدا انتهى وفيه تامل اذ لعله لا يكون اول
حادث بل لو وجد في مرتبة واحدة امور غير متناهية على سبيل الاجتماع
وح فكل حادث يتوقف على شرط حادث اخر وهكذا ولا ينتهي الى ان
يكون الحادث حتى يكون متاخرا عن نفسه او عما يتاخر عنه فلا يلزم
التسلسل على سبيل الاجتماع لا توقف الشيء على نفسه فالى صحه ما ذكرنا فتامل
لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور لان الموجب
بذلك المعنى اي ما يمتنع انفكاك الفعل عنه لا يكون الا تاما ولا يعقل كونه
ناقصا فالتقييد بالتام لغو نعم الموجب بالمعنى المشهور اي ما يجب صدور
الفعل عنه قد يكون تاما وهو ما اذا لم يتوقف على شرط وقد يكون ناقصا
ولهذا المعنى ليس بمراد ههنا على زعم المحشي فافهم   فان قيل هذا التقييد
للتوضيح اي ليكون قرينة موضحة للمعنى المراد من الموجب ههنا حتى لا يحمل على
المعنى المشهور لانه لا احتراز عن النقصان   قلنا التوضيح فيه لان الموجب

التام مشترك بين الموجب بالمعنى المعتبر عند الحكماء الذي هو المراد ههنا و
الموجب بالمعنى الذي قال به المتكلمين اي ما اوجب الفعل في وقت الذي تعلق ارادته
به للعلم بالاصلح والقرينة الموضحة يجب ان يكون مختصة بالمعنى المقصود هذا
بل الظاهر ان المتبادر من الموجب التام انما هو المعنى الغير المقصود كما لا يخفى و اعترض
المحشي بان المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كافية في الفعل من
غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك كما لا يخفى تام
اذ لو كان المتبادر هذا فلم يصدق على المعنى المقصود ايضا فانه لا يلزم ان يكون
اصل الذات كافية كما سبق فتامل   وايضا التخلف عن الموجب التام
هذا اعتراض اخر على الدليل الاول بل اخر على عدم التوضيح في القيد كما تشعر به
عبارة المحشي وقد اشرنا سابقا الى سخافة هذا الاعتراض فان كون
الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور محالا ليس المستدل بل هو
عين مرامه لكن المعترض لم يتوجه اليه وتصدى لتتميم الاستدلال على تقدير
امكانه نظرا واستظهارا فتامل   وايضا ذلك التخلف الى اخره هذا
حق فانه اذا كان اثر الموجب بالمعنى المذكور حادثا بشخصه ونوعه على ما ذكره
المحشي يلزم التخلف البتة سواء توقف على الشرط ام لا فلا حاجة الى اعتبار
توقفه على الشرط والزام التسلسل وما اعترض عليه بعض المحققين من انه لم يثبت
فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله تعالى مطلقا وان كان بالنوع بل الحدوث
مما لا سبيل اليه عقلا ولو سلم فذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على
الشروط المتعاقبة وان كان يلزم التخلف وذلك غير ما ادعاه فتامل وايضا
قد عرفت ان بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل بل على الايجاب

مطلقا انتهى فيرد على الاول انه لا يثبت مسابقا حدوث جميع الاجسام او الاعراض
شخصا لكل يثبت حدوثها نوعا واما المجرد فلم يثبت حدوثها لا شخصا ولا
نوعا لكن لما لم يثبت وجودها عند المص حكم بحدوث العالم مطلقا
نظرا اليه لكن الش لا يتوجه سوى الايراد الذي سيذكره الش وهو منع
سواء ادعى هنا الحدوث النوعي او الشخصي ولا يتوجه على تقدير دعوى
الحدوث النوعي بحث اخر على ما زعم هذا المحقق فتامل وعلى الثاني ان
تقدير تعاقب الشروط يلزم القدم بالنوع البتة كما سيشير اليه المحشي
وهو خلاف المفروض اذ لا لزوم التوقف على فرض الحدوث شخصا ونوعا على ما
ذكره المحشي فعلى هذا الفرض يلزم التخلف البتة بلا توقف على توسط التوقف
وعلى الثالث ان الايجاب بالمعنى الذي ذكره المحشي ايجاب في الازل وهو
ثم جميع ذكره المحشي حمل على اثر التسلسل الش بالايجاب بما زعمه بل ما هو المشهور
على ما قلنا فتامل   على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق الى هذا
تقوية الاستدلال بانه على هذا الشق كما يلزم الش يلزم خلاف المفروض
اذ على فرض الحدوث بالنوع يلزم القدم بالنوع وحينئذ وفيه بحث لان بعض
الافاضل توجيها غريبا لهذا الكلام لم يتعرض لها الغاية سيما فيما هذا
الفاضل المعاصر لا يخفى على المتامل انه على تقدير التعاقب يلزم التخلف
ايض الا ان يكون هناك موجود محقق ومتقدم كالحركة يكون بالشخص
الشروط الغير المتناهية اجزاء فرضية لها ومستندة اليه فيلزم القدم
ايض انتهى وفيه تامل اذ يجوز ان يكون الامر المجدد الذي فرض متعددا كان
يكون متحركات غير متناهية متعاقبة وح لا يلزم القدم بالشخص اصلا فتامل

وقد يجي

لا يخفى عليك انه على هذا التقدير اه هذا ايض تقوية للاستدلال بانه
يلزم على هذا التقدير التخلف ايض لان تلك الشروط ان كانت متحققة في الازل
فيلزم تخلف العالم عنها وان كانت حادثة فيما لا يزال فيلزم تخلف تلك
الشروط عن علتها الان علتها ليست الا ذات الواجب وهو متحقق في الازل
وهو التخلف فاندفع ما في الحواشي الخربية من قوله هذا انما يتم اذا كان الاجماع
في الازل فتامل   ولا يخفى عليك ان قال الفاضل المعاصر هذا من تتمة
كما في النسخ المعتبرة وهو الصواب وقد يذكر في بعض النسخ له مناط اخر هو
الش اذ لو كان حادثا وكان منه لو لنا منع والمراد انه اذا عرفت ان
على تقدير التوقف على الشروط اما تقدم ما فرض حدوثه اذا كانت متعاقبة
واما التخلف لو كانت مجتمعة فاللازم من الحدوث على فرض الشروط في
هو التخلف والتخيير ان لزوم على تقدير الحدوث ينبغي لا خفاء فيه
فذكر على الشرط والغرض استلزام استدراك اعتبار التوقف على الشرط
من جهة اخرى انتهى وفيه بحث اما اولا فلان قوله فاللازم من الحدوث على
فرض الشروط الخ حتم بل اللازم من الحدوث على ذلك التقدير اما القدم
هو نقيضه اما التخلف وكلاهما مح وليس الحكم بكون الثاني لازما في الحقيقة
مصيبا بل انما هو مجرد وهم فتامل واما ثانيا فلان الش لم يجعل المحذور على تقدير
التوقف على الشرط هو التخلف بل الش فلزوم التخلف بعد ذكر التوقف
الشرط لا يوجب الاستدراك من هذه الجهة وهو ظ نعم الاستدراك من جهة
ان ذكر التوقف انما هو لدفع التخلف فالتخلف يكفي الزامه على تقدير الحدوث
مطلقا سواء توقف على الشرط ام لا فذكر التوقف مستدرك بل ينبغي ان يقال

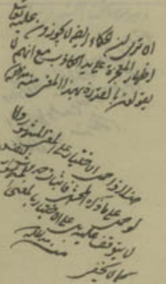
حاصلا لم يلزم التخلف وهذا هو ما ذكره المحشي في الحاشية السابقة فتامل فالصواب
هو النسخة التي ذكر فيها المناط وجميع النسخ التي رايناها كذلك وهكذا نقله بعض
الافاضل وبعض المحشين وغيرهما ايضا وح يكون اعادة للبحث الذي ذكره سابقا
بقوله وايضا ذلك التخلف اللازم الخ وكانه انما اعاده ههنا ليرتبط به قوله
وان قيل الخ وانما اخر السؤال لانه متوجه على جميع الابحاث السابقة فيناسب
تاخره عنها على ما ذكره المحشي فافهم فان قيل مراد الش قال الفاضل
المعاصر اعتراض على نفسه فيما اورده على الش تقريره ان ما ذكره من الاستدراك
والمنع وغيره انما يتوجه اذا حمل القدم في كلامه على القدم بالنوع ويحتمل ان يكون
مراده استلزام القدم بالشخص وبجميع الاشخاص الذي هو اشنع فلا
استدراك اذ لزومه للايجاب بالمعنى المذكور غير ظاهر بل وكذا لزوم التخلف
للحدوث المقابل له وايضا فرض هذا الحدوث على تقدير فيك الايجاب ليس من قبيل فرض
المتنافيين فلا يمكن منع لزوم التوقف او ابطال مستند بمحالية ذلك الحدوث
ولا منع استحالة التخلف مستند الى صحة اجتماع المتنافيين وايضا لا يلزم من توقف
ذلك الحدوث على شرط توقف نفس الشيء على نفسه او قدم ما فرض حدوثه ولا يكون
المفسدة منحصرة في التخلف والدليل على ان مراده ذلك قوله اذ لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث اذ الظ منه مغايرة الشرط للمشروط وتقرير الجواب
ان الاستدراك باق من جهة اخرى هي ان المذكور سابقا هو استحالة قدم
العالم مطلقا سواء كان بجميع الاشخاص او بشخص واحد او بالنوع وان حمل
الكلام على السابق فاي حاجة الى ارتكاب استلزام القدم بالشخص او بجميع
الاجزاء وايضا منع توقف الحادث على الشرط الحادث مستندا بالعلم بلا اصلح

وهو مولانا شمس الكشميري سلمه الله

بجاله على ان في استلزام القدم بجميع الاجزاء المنع الذي قد اشرت اليه
انتهى اقول نختار ان قوله والا لدام ما فرض حدوثه الى اخره مبنيا على ما ذكره في
في توجيه كلام المحشي وقد عرفت حاله في الحاشية السابقة والوجه اما قررناه
ان يسقط هذا ويبقى بدله وح لا يمشي ايضا ما ذكره في تقوية الدليل
من لزوم القدم على فرض الحدوث هذا واما التقوية الاخرى فتمشيته
كما لا يخفى ثم قوله والدليل الى اخره شرح لقول المحشي ولهذا قال الخ وهو كما
ترى خلاف الظ اذ المراد ان ذكر التوقف انما هو لهذا اي لاثبات القدم بالشخص
او بجميع الاجزاء اذ لا يثبت ذلك الا بالتمسك به فلا استدراك فيه وبعد
اشارة الى رفع الاستدراك المذكور بعد ما كان يتم مع عدم التعرض لدفع الايرادات
الاخرى ايضا اعتمادا على الظهور فقد يرد عليه ما ذكر في الجواب اولا من ان
القدم بالشخص او بجميع الاجزاء اشنع كما اشار اليه هذا الفاضل في تقرير السؤال
فزيادة مقدمة لا تلزم لعلل مستدرك كما هو ظ واما اشار اليه في العلاوة
فقد عرفت حاله بغير ما اشرنا اليه فتذكر الشارة الى الجواب اي عن الاعتراض
الى اخره هذا هو الظاهر من كلام المص الموافق لما افاده في نقد المحصل وقد
ذكروا توجيهات اخرى لا يحقق الذكر فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى
الحواشي الشريفية ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات اي العقل واما
النفس فالظ ان المص قايل بوجودها لكن اثبات الاختيار فلم يثبت فيما سبق
حدوث الموجودات الواقعية ايضا فافهم اول العمدة في اثبات حدوث
العالم الخ فان قلت هذا لا يدفع الايراد عن المص اذ هو لم يتمسك في حدوث العالم
بذلك قلت لعله لم يتعرض لشهرته ويكون بناء الكلام ههنا عليه لا على ما سبق منه

وما ذكره الكشميري لغو ولو كان على تقدير اجتماع
الشرائط وعدم تعاقبها لا يلزم التخلف
المحال حفظه منه سلمه الله

على ان ما ذكر في بحث حدوث النفس من قوله وهو ظ على قولنا لا بعد ان يحصل
اشارة الى هذا اي حدوث النفس ظ على قول المليين القائلين بحدوث العالم
مطلقا فانهم اعترضوا بان اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث دوري اذ حجية
الاجماع والحديث موقوفة على ثبوت الشرع وثبوت الشرع موقوف على العلم بصدق
الانبياء والعلم بصدقهم موقوف على العلم بقدرته تع والجواز ان لا يقدر تعالى على
اظهار المعجزة على يد الكاذب والجواب ان العلم بصدق الانبياء لا يتوقف على القدرة
بالمعنى الذي ذكره المحشي بل بالمعنى المشهور فلا دور وقد اشرنا الى ذلك سابقا
فلا يعقل على انه يمكن ان يدعى ان بمجرد مشاهدة هذه المعجزة يحصل العلم
بصدقه بلا احتياج الى مقدمة اخرى كما نقل عن بعض الحكماء وح يمكن اثبات
الاختيار بالمعنى المشهور بل اثبات الواجب ايضا بهذا الطريق دون دور فتامل و
قال بعض المحققين الحق ان يقال ان اثبات النبوة موقوف على وجود القدرة
والاختيار لا على العلم بوجودهما لانا نعلم بديهة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب
قبيح عقلا يجب تنزيهه تعالى عنه وهذا القدر كاف في اثبات النبوة وبعد اثبات
النبوة يثبت صدق النبي واذا ثبت صدقه يثبت صدقه في كل ما اخبر به ومنه حدوث
العالم فيجوز ان يكون اثبات النبوة موقوفا على اصل القدرة والاختيار ولا يكون
موقوفا على اثبات النبوة فحصل اختلاف الجهة فلم يلزم الدور انتهى ولا
يخفى عليك ان العلم بان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه
انما هو بعد العلم بقدرته واما قبل ذلك فيشكل دعوى ذلك جدا او يمكن ان ينفي
دعوى ذلك فهذا يكفي في اثبات القدرة ولا حاجة الى التمسك بالشرع في حدوث
العالم فافهم هكذا ينبغي تقرير الايراد عليه كما في بعض الحواشي والحديث



المشهور

المشهور هو قوله عم كان الله ولم يكن معه شيء الذي لا دليل عقلي يعارضه فان
دلائل القدم كلها مدخولة وقد سبق في بحث الجواهر والفاضل المعاصر تصدى
لها والجواب عنها ولما لم يكن موضعه ههنا والتعرض له يستدعي زيادة
الاطناب ومع ذلك قد علم بعض ما في كلامه في تضاعيف كلماتنا السابقة فقد
اعرضنا عن ذلك اي لا دليل عقلي عليه كانه ليس تفسير القول المصنف فهو
بل تمام الكلام بيان لكونها غير معقولة اي باطلة عند العقل ويمكن ان يجعل
قوله غير ملتفت اليه تفسيرا له فافهم لا يوجب جوهرا الخ تخصيص الجوهر ههنا
بالذكر مع انه لا يجوز ان يكون موجبا للاعراض الحادثة ايضا على زعمهم لكونه
اقوى واظهر وسيجيء بعد ذلك الى التعميم هذا وقال الفاضل المعاصر خص
الجوهر بالذكر لانه الغرض وهو كما ترى فافهم وهذا مما لا يوافق كلام
فانهم متفقون على ان جميع الموجودات صادرة منه تعالى وان الواجب معلول له
على الاطلاق هكذا في شرح الاشارات وما شابه هذه العبارة في كلامهم
كان للعقل شركة في افادة الوجود الخ اعترض عليه بان الممكن في حد ذاته
وان كان عدما صرفا وليسا محضا فلا يمكن ان يوجد شيئا لكنه بعد الاعتبار
موجود بعد تاثير الفاعل فيه فبعد ذلك يمكن ان يوجد شيئا ولا يلزم منه شركة العقل
في افادة الوجود اصلا كما لا يخفى واجاب عنه السيد الداماد قدس سره بان ا
حلل الوجود الى ما بالعرض ان لا دخل له في الايجاد فيكون ذلك باعتبار وجوده
بالفعل ووجوده بالفعل انما هو من الواجب فيكون هو موجدا له فانه لا يخفى
اذا كان ذات الممكن موجدا للشيء باعتبار كونه موجودا لا يلزم الا ان يكون
فاعلا علة بعيدة لذلك الشيء الا ان لا يكون الموجد الا هو وهو ظ وقال بعض

الحيثية العقل علة للممكن للوجود والى ما بالقوة والى ما بالفعل ثم نقول انه ما بالقوة
لا دخل له في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فنطرح حينئذ ثم ننظر الى ما
بالفعل فلو كان مشوبا بالقوة فيحلله ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى ما بالفعل المحض
وليس هذا الا الواجب لذاته تعالى انتهى ولا يخفى ما فيه هذا ولقائل ان يقول اولا انه
ان اراد المحشي في قوله معنيها بالقوة الصفة المحققة في الواقع سلمنا الملازمة
لكن لا نسلم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان
اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي يثبت للعقل بمجرد ملاحظة
ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعقل الذي هو سبب العقل ذات
الممكن اليه الى الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في ايجاد
الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى
واجاب عنه السيد الداماد قدس سره ومن تبعه بالفرق بين معنى ما بالقوة
على التكرير وقولنا معنيها بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول هو ان يكون الذات
بالفعل يكون معنى ما وصفة ما له بالقوة وهذا لا يكون الا في الماديات
لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات
والصفة كلاهما داخلين تحت عموم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات
اذ كل ممكن بما هو ممكن من حيث انه لا يكون الا بالقوة ويراد المستدل هو الثاني
وفيه ان هذا يرجع الى اختيار الشق الثاني الذي ذكره ولا يدفع به الجواب
عنه اذ مراده ان الممكن اذا وجد فهو موجود بالفعل وليس بالقوة اصلا فهو
ان يكون بذلك الاعتبار موجد الشيء وانما هو بالقوة بحسب اصل ذاته وعند
العقل ذاته وهو بهذا الاعتبار ليس موجدا ولا يندفع ذلك الا بما افاده هذا

يخفى

يخفى ان كلامه على ما ذكرنا يرجع الى الاعتراض الذي ذكرنا اولا فيبطل به ترديد
لا طائل تحته فتامل واعترض ايضا على المحشي بان ما نقله لا يدل الا على ان الممكن
لا يمكن ان يكون مؤثرا في الوجود الا انه لا يمكن ان يكون شرطا او واسطة في الايجاد
فلم لا يجوز ان يكون بعض المجردات قديما ولكن نظرا على ايجاد العالم بكيفيتنا و
اختيارنا على ما هو كائنا على مذهب الاشاعرة ويكون ايجاد العالم الجسماني الحادث
عن المبدأ الاول القديم على سبيل الايجاب مشروطا بها فيكون واسطة بهذا
المعنى لا بد لنفي ذلك من دليل واجاب الفاضل المعاصر سلمه الله تعالى بانه يمكن
نقل الكلام على هذا التقدير الى تلك القديم وعلة حدوثها فيلزم اما قدمها
وقدم الجسماني او تسلسلها والتسلسل قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون علم ذلك
المجرد القديم في الازل بالاصلح بحال العالم الجسماني وارادته القديمة شرطا
ومرجحا لحدوثه عن الموجب القديم في الوقت الذي هو الاصلح بحاله اتفق على انه
تخصيص الفاعل لحدوث فعله بالوقت المعين قلت فرق بين ان يكون صدور الفعل
عن الفاعل الموجب مشروطا بعلم شيء آخر وارادته وبين ان يكون علم الفاعل المختار
نفسه مرجحا التعلق ارادته في الازل بحدوث الفعل في وقت معين لمصلحة وما
يمكن انفكاك الفاعل مع العلم والارادة في الازل عن ايجاد الفعل عنه بل قد يجب
بخلاف الاول اذ لا يمكن على ذلك التقدير انفكاك الفعل عن وجود الفاعل مع وجود
الشرائط فليتدبر انتهى وانت خبير بان التفرقة تحكم لوضوح انه لا شك
اذا تعلق علمنا باصلحية شيء في وقت وقدرنا على فعله واستجمع سائر الشرائط
فالتعلق انما هو اذا لم يفعل ذلك الشيء في ذلك الوقت واما قبله فلا على ما
نقل عن المحقق وظني انه سهو لان هذا ان يكون الموجب لذلك الشيء في الواقع فهو

هو العبد او الله تعالى فاذا كان الموجد لجميع الاشياء هو الله تعالى على ما ذكره
الحشى فلا يحذور في تأخيره لجاد شيئ الى الوقت الذى تعلق اراده تعالى بفعله فيه
وح منشوجه الكلام ولا يشتمل ائم فتامل والاعراض المفارقة
قال الفاضل المعاصر دام ظله هذا ناظر الى ما قال الشيخ الرئيس في اول
سادسة الهيات الشفاء من انا نعنى بالفاعل العلة التى تفيد وجودا مباينا
لذاتها اى لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها لوجود شيئ
متصور بها حتى يكون فى ذاته قوة وجوده ثم قال وذلك لان الالهيين ليسوا
يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما تعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود ومفيده
مثل البارئ للعالم واما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجودا غير
التحريك بل حدا انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود فى الطبيعيات مبدأ
حركة انتهى كلامه اقول والغرض من ذلك التقييد لتفتنا الحركة كما بينا ذا
في كلامهما وذلك لان مبدأ الحركة ليس مفيد الوجود امر بالفعل الوجود حتى
يجب ان يكون بريئا عن معنى ما بالقوة اذ المتحرك ما دام فى اول الحركة
ساكن فهو متحرك بالقوة وواصل الى الغاية بالقوة فاذا تحرك حصل له كمال
وفعل اول وبه يتوصل الى كمال وفعل ثان هو الوصول الى الغاية لكن ما دام
لذلك الكمال فهو بعد بالقوة فهى حالة ما بين صرافة القوة ومحوضة الفعل
ولذلك لا يكون فاعلها القريب لا شيئ فيه قوة من جهة وفعلية من جهة كما
ان موضوعها الشيئ كذلك يجب ان يكون كذلك واما الامر [illegible] للعقول المجردات بين المبدأ
والمنتهى المسمى بالحركة بمعنى القطع فذلك لا يوجد البتة بالفعل الا فى الذهن هذا
محصل ما قال المحققون فى التحصيل فى فصل تحديد الحركة وبه يظهر معنى قول المحقق

فان الحركة بمعنى كون الشيئ بين المبدأ والمنتهى
على ما استقر عليه رأى المحصلين كمال لما بالقوة
من جهة ما هو بالقوة اذ المتحرك صح

وبهذا لا يأبى فى كون حركات العباد صادرة عنهم ويندفع ما قيل ان ما ذكره
لو تم لدل على ان فاعل حركات العباد ايضا هو الله ولا اضطراب فى كلام
نعم بعض الاعلام فاستقم كما امرت واعتصم بما رزقت انتهى وفيه بحث
اما اولا فلان نقل كلام الشيخ هنا لما لا وجه له لان مراده ليس استثناء
الحركة بل ان المراد بالفاعل ليس مبدأ التحريك فقط كما هو اصطلاح الطبيعيين
بل مبدأ الوجود مطلقا وتقييد الشيئ فى تعريف الفاعل بكونه مباينا الذات
بالمعنى الذى ذكره انما هو لاخراج الموضوع عن تعريف الفاعل من حيث هو
موضوع والا فالفاعل للحركة من حيث هو فاعل لها داخل فى الفاعل عنده
ذلك يظهر بالتأمل فى كلامه ما نقله وما نقله فتأمل واما ثانيا فلان
ما ذكره من ان الحركة ليست امرا بالفعل الوجود حتى يجب ان يكون فاعلها بريئا
عن معنى ما بالقوة غير صحيح بل الحركة التوسطية امر متحقق فى كل آن فرض فى
اثناء الحركة بالفعل نعم يتوصل به الى كمال اخر هو الوصول الى الغاية وهو بالقوة
لكن واذا كان امرا بالفعل فلا يجوز ان يكون فاعله امرا بالقوة على زعمه واما
ثالثا فلانه اذا جاز ان يكون فاعل ما فيه جهة فعلية وجهة قوة امرا ضله
فيجوز ان يكون الممكن ايضا فاعلا لممكن اخر من الجواهر والاعراض المفارقة
اذ فى كل منها جهة قوة وجهة فعلية فتامل واما رابعا فلان ما ذكره من ان
الحركة القطعية لا وجود لها الا فى الذهن مما لا دليل عليه بل الحق جواز كونها
موجودة فى الخارج لكن على سبيل التدريج ولا وجه لانكار وجودها فى الخارج
والقول بوجودها فى الذهن ان شيئ من الذهن والخارج لا يمكن ان يوجد دفعة
فلو جاز الوجود على سبيل التدريج لجاز فى الخارج ايضا والا فلا يعقل فى الذهن

انّه يتم في الحركة التوسطية من كونها من بين مرتبة القوة ومحوضة الفعل لو قيل
في الحركة القطعية لكان له وجه فافهم فظهر مما اوردنا ان هذا الاعتراض الذي نقله
عن القيل متوجه ولا يندفع بما ذكره وههنا كلام آخر يرد على المحشي وهو انه اذا
جاز ان يكون موجب الحركة هو الممكن فلا يندفع حديث الواسطة اذ يجوز ان يكون
ذلك الجزء القديم اختار بقدرته وارادته وعلمه الحركة في وقت معين
وذلك جائز ويكون تلك الحركة شرطا لايجاد الواجب العالم على سبيل الايجاب
نعوذ بالله منه فلا يثبت اختيار الواجب بما ذكره هذا وقد حمل بعض الافاضل
كلام المحشي ههنا على الدعوى الكلية على ما يقتضيه الدليل المنقول وقال قوله
المفارقة لذات الواجب المباينة لها اما لان المفروض هو الجواهر والا
عراض المادية وهي مباينة بالنسبة الى تلك الواسطة المفروضة انها مجردة
واما لان التي يجب ان يكون مباينا للعلة بوجه حمل قوله وهذا لا ينافي
كون حركات العباد الخ اشارة الى رد كلام من يقول اذا كان التاثير في الكل
من الله تعالى فالعباد مجبورون والفرق بينه انه لا يلزم من عدم تاثير العباد في افعالهم
بمعنى الافاضة واخراج الشيء من العدم الى الفعل لان هذا شان من لا شائبة
للعدم والقوة فيه عدم كونهم موقوفا عليهم لافعالهم فوجودهم مع قدرة
والاختيار من اجزاء العلة التامة يعني انه لو لم يكن وسائط لم يظهر تلك
الافعال من العدم الى فضاء الوجود وهذا القدر كاف في كونهم غير مجبورين
وهذا لا يرجع الى راي الاشعري فانه يقول بانه لا ربط عقلي بين ممكنين
اصلا بل عادة الله تعالى جارية بان يخلق افعال العباد مثلا عقيب ارادتهم و
ليست ارادتهم موقوفة عليها حتى قالوا ان النتيجة فايضة من الفياض من غير

ربط عقلي

ربط عقلي بين المقدمات والنتيجة بل بطريق جري عادة الله تعالى بفيضان ا
لنتيجة عقيب ترتيب المقدمات وبالجملة فعل العبد عندهم انما هو بمنزلة ان يحمل
انسان شيئا ويثقله بانفراده ويضع شخص آخر يده تحت هذا فانه لا اثر لوضع
يده في نقله وهذا بخلاف ما ذكره من ان ارادة العبد مما يتوقف عليه الفعل وجزء
اخير للعلة التامة له ولذي يجري في العادة فلا يتوجه على هذا القائل
التي يتوجه على الاشعري ويختل شرائط دعوى الضرورة التي ادعاها الفخر في
استناد افعالنا الينا اذ لعل الاستناد والفعل غير اعطاء الوجود فافهم وانت خبير
بان هذا التوجيه مع بعده جدا محل تامل فان ما ذكره في جواب لزوم كون
العباد مجبورين مما يشكل تصحيحه جدا لانه اذا كان افاضة الوجود من جانب الله
تعالى والارادة التي من العبد موجبها الله هو ايضا ثم بعد تحقق الارادة
يفيض الوجود البتة فما تفصيل المدح وكيف يجوز عقابه على ما لا دخل له فيه اصلا
هذا ولا يخفى انه لو لم يقل انه بان الافاضة من المبدء كان الاشكال اورد ونقل
دفعه على ما فصلناه في تعليقاتنا على شرح المختصر لكني بعد لقولي بذلك اقوى نصر..
فتامل ثم لا يخفى ان ما اوردنا على المحشي آنفا لا يندفع بهذا التوجيه اذ لا
شك ان الممكن ان يختار بارادته وعلمه وقتا خاصا للحركة سواء كان موجبا
لها ام لا فلا يلزم التخلف فيجوز ان يكون تلك الحركة شرطا لايجاد الواجب العالم
على ما ذكرنا فتدبر الشرح قوله للدليل الخ لا يخفى ان هذا الدليل انما
يناسب نفي الاختيار بالمعنى المشهور كما اشرنا اليه سابقا ولا يطبق على نفي الاختيار
بالمعنى الذي ذكره المحشي لانه لا يلزم منه الا ان يكون التاثير عند الاستجماع
واجبا ويكون تركه ممتنعا وهو لا ينافي حدوث العالم الذي يرجع اليه معنى الاختيار

الذي ذكره اذ لعل في وقت الحدوث استجمع الشرائط ووجب الحدوث وقبله
لم يستجمع وامتنع وتتميمه بانه لما وجب صدور العالم بالنظر الى الارادة و
لازمة للذات عند الخصم فيستحيل الانفكاك عنه بالنظر الى الذات فيبطل
الاختيار والذي ذكره على ما في بعض الحواشي تكلف جدا اذ ليس في الاستدلال
المذكور منه عين ولا اثر وليس ما ذكره في الجواب يناسب هذا كما لا يخفى الجواب
ح ما افاده المحشي فيه مع ان فيه تامل وقال الفاضل المعاصر انت
بالدليل المذكور هو القدرة اللازمة لحدوث المختصة بالمتكلم وهي اخص
من المعنى المتفق عليه بينه وبين الحكيم فاثباتها ملزوم اثبات ونفيها
لازم نفيه والشق الثالث بالجواب عنها غير مختصة به بل ولا بالقدرة بالمعنى الذي
ثم كما لا يخفى انتهى وفيه ان المعنى الذي ذكره المحشي للقدرة ليس اخص
مطلقا من المعنى المشهور بل من وجه كما لا يخفى فلا يلزم من نفي القدرة بالمعنى
المشهور نفي ذلك المعنى ايضا حتى يتكلف ويقال ان اراد تلك الشبهة ههنا بذلك
الاعتبار الا ان يقال ان المدعى ههنا وان كان اثبات القدرة بالمعنى الذي
ذكره المحشي الا ان بالدليل المذكور على ما قرره الشارح يثبت القدرة بالمعنى المشهور
ايضا فالمثبت بذلك الدليل اخص من القدرة بالمعنى المشهور فاراد الشارح
بذلك الاعتبار ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف فالاولى ما ذكره من عدم
لحصول تلك الشبهة بقدرة الباري نعم كلام حق فلا يحمل المناسب
الخ وذلك لان لفظ الانضمام يشعر بزيادة الارادة مع انها عين الذات
عند المص فالمناسب حمله على الاعتبار وفي الحواشي الخزينية حمل الانضمام على
في الملاحظة والاعتبار وفيه تكلف وكان قول المحشي المناسب لا يابى عن حمله على

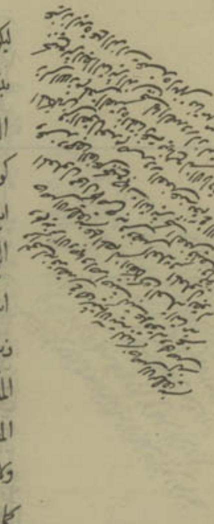
التاويل

التاويل والفاضل المعاصر ذكر ان المحشي لما زعم ان الشارح حسب ان الارادة
زائدة على الذات عند المص كما سيجيء فلذا لم يؤوله فتامل
قلت لما كان الخ قال بعض المحشين ويمكن ان يقال ايضا ان الوجود الازلي
للعالم يجوز ان يكون ممتنعا لذاته فيكون الواجب جميع صفات الكمال
قديرا لا يمكن ايجاده لان الممتنع لا يصير متعلقا للايجاد وفيه تامل لان الوجود
الازلي للممكن اذا كان ممتنعا لذاته فذاته لا بد ان يقتضي العدم بان يقتضي
العدم مطلقا فيجب ان يكون معدوما دائما والا يلزم الانقلاب او ان يقتضي
العدم في وقت فآل الامر الى مدخلية الوقت فلا بد من القول بتقدم
الزمان وح فلا حاجة الى التمسك بما ذكر اذ القول بتقدم الزمان يكفي
لتصحيح سبق الحادث بالعدم كما اشرنا اليه سابقا ولا يلزم التمسك بكون
الوجود الازلي للممكن ممتنعا لذاته فان قلت لعله اقتضى العدم قبل الوجود
لا العدم في وقت خاص حتى يلزم ما ذكرت قلت فلا بد ان يتصل ذلك
العدم قبل الوجود وانه مح وبالجملة الممكن ان اقتضى العدم بذاته من غير
مدخلية شيء اصلا يجب ان يكون معدوما دائما بالعدم الذي هو مقتضاه
ان كان عدما مطلقا فعدما مطلقا وان كان عدما في وقت خاص بعدم في وقت
خاص يجب ان يكون معدوما دائما في ذلك الوقت وانه مح وكذا ان كان المقتضي
العدم قبل الوجود ابدا وبعيد لحوق مثله وان اقتضى العدم بمدخلية شيء آخر
من وقت او غيره فاذا لم يكن ذلك الوقت مثلا لم يكن يتحقق العدم
لا بجعل الفاعل اياه فينتقل الكلام الى ذلك الامر الآخر ويبقى الاشكال بحاله
فان تشبثوا بالزمان الموهوم فهو على تقدير صحته يكفي في دفع الاشكال بلا حاجة

الى ما ذكر فتأمل كما ان الاشارة اليه متعلق بجميع ما ذكر في ذيل
وموضع الاشارة ما مر منه في الحاشية المعنونة بقوله واحتج على انه قادر حيث
قال بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده
فيه وقائل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل
بنظام الخير ومصالح الغير انتهى فلا حاجة الى جعله اشارة الى مجرد قوله او
تحقق الايجاب بمعنى استحالة التخلف بعض الحواشي وقريب منه ما ذكره الفاضل
المعاصر فافهم قال بل تحققه فان القادر الخ يعني ان القادر هو
الذي اذا اراد الفعل مثلا وجب صدوره عنه اذ لو امكن عدمه بعد ارادته
لم يكن قادرا عليه فالوجوب بسبب الارادة لا ينافي الاختيار بل لا يكون الا في الاختيار كما
كشف عنه قال الفاضل المعاصر بل تحققه اذ كون الارادة موجبة لصدور الفعل
عن امكانه بالنظر الى ذات الفاعل من دون ملاحظتها وقوله فان القادر
الخ دليل عدم المنافاة وفيه اشعار الى تفسير القدرة وههنا بطريق التلازم
الذي ادعاه المحقق بينهما صدر البحث فافهم انتهى وما ذكره في التعليل
عليل جدا كما لا يخفى والصحيح هو ما ذكرنا وقوله فان القادر على ما ذكرنا تعليل
لكل من عدم المنافاة والتحقق كما لا يخفى ثم لا يخفى ان من كلام الشارح ههنا
انما يظهر ان المراد من التفسيرين واحد اي ان المراد بصحة الفعل والترك
انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل فيرجع الى التفسير الاخر لا انه
بين ظاهرهما تلازما كما هو ظاهر ما ادعاه المحشي هنا الا ان يفهم وقد
بينا وجه التلازم هناك فتذكره قال السيد الشريف في شرح المواقف
في تعليل قول مصنفه بل تحققه لانه فرع يعني ان الوجوب بالاختيار فرع

الاختيار

الاختيار وفيه تأمل يظهر بالتأمل فتأمل لقائل ان يقول الخ يعني
ان هذا الايراد هو الايراد السابق بعينه كما يشهد به قوله والحاصل
اعاده ههنا لزيادة التوضيح والاشارة الى ان عينية الصفات لا ينافي
القدرة والاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل على ما ذكره
الحكماء والايراد السؤال والجواب المذكور بقوله فان قلت الخ وحاصل مراده
بالاختيار الذي هو مراد المتكلم هو عدم امتناع الانفكاك على ما ذكره
سابقا المستلزم للحدوث لا صحة الفعل والترك فانه قد ذكر سابقا انه
يرجع الى التفسير الاخر وان المراد بصحتهما بالنظر الى الذات من حيث
هو هو لا ينافي الوجوب بسبب الارادة وان كانت عين الذات هذا
وقال الفاضل المعاصر طال الله بقاءه يعني ان المتكلم لما لم يكتف في
قدرة الباري تعالى بالمعنيين المذكورين المسلمين عند الحكماء بل قال
هي عبارة عن كونه بحيث يصح عنه صدور الفعل تارة وعدمه اخرى فلا
يمكنه القول بان صدور الفعل بالنظر الى الارادة والعلم الغير الزائدين
على الذات بل الزائدين القديمين ايضا واجب وعدمه ممتنع كما يقوله
الحكيم فالوجوب بالاختيار ينافي الاختيار على اختياره الا ان يختار
تجدد الاختيار كبعض المعتزلة والكرامية والفرق بين هذا الايراد و
ما في الحاشية السابقة ظاهر لا يحتاج الى البيان انتهى وفيه ان محل الكلام
لان المتكلمين فسروا في المشهور القدرة بصحة الفعل والترك كما مر
وهو يرجع الى التفسير الاخر ولا غبار عليه ويليق في كلامهم معنى آخر للقدرة الانفكاك
لا ما ذكره هذا الفاضل ولا غيره لكن للمحشي حمل الايجاب ههنا على امتناع



ليكون القدرة المقابلة له مختصة بالمليين وح فان كان المراد ان القدرة
بتلك المعنى الذي اخذه المحشي ينافي الوجوب بالاختيار اذ كان عين
الذات فهو الايراد السابق بعينه وان كان امراً آخر فلا وجه له وبالجملة
كون هذا الايراد السابق بعينه ظ لا بد من البيان فان الاولى
ايراده هنا على ان حدوث العالم لا يجتمع مع القول بالوجوب بسبب الارادة
التي هي عين الذات فتامل وقوله بل الى ايدي القديمين ايضا
اشارة الى ما اورده بعض المحشين على المحشي من ان التقييد بعدم
زيادة الارادة ليس بشيء اذ على تقدير زيادة الارادة ايضا يلزم ما
المذكور وفيه تامل لانه على تقدير الزيادة والحدوث كما هو مذهب بعض
المعتزلة والكرامية لا اشكال والقائل بكونها زائدة قديمة انما هو الاشعري
ولا اشكال عليه لانه لا يقول بالوجوب فالايراد مختص بالقائلين بالعينية
كما نقله المحشي وهو ظ واعلم ان بعض المحققين فرع على ما ذكر ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار انه ح فلا تشنيع على الحكماء في القول بالايجاب
اذ القول بالايجاب لا ينافي القدرة سواء كان الايجاب دائما ام لا ولمن
استخبر بعدم وقعها اذ لم يشنع احد على الحكماء هذا الوجه وانما شنع
شنع لي عمامهم قائلون بالايجاب بالمعنى الاخر الذي ذكرنا سابقا حتى
يكون فعله نعم عياذا بالله من قبيل افعال الطبائع والتشنيع في
موقعه لكن الكلام في منشأ الى عم هذا المحل قال ذلك المحقق واما القدرة
بالمعنى الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين هو صحة الفعل والترك
بالامكان الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب مطلقا سواء كان دائما او

فان الظ

فان الظ ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت وتركه في ذلك الوقت
اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك ما هو مقابل الفعل ووحدة
الزمان معتبرة في التقابل فالترك الذي يفرض في زمان الفعل هو
المقابل للفعل لا الذي يفرض قبله لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب
في وقت ما لم يمكن ان يكون فاعله بالاختيار حينئذ لعدم امكان وقوع
الترك فيه فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده
يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلا نعم له الفاعل
مختار وان كان العالم قديما فعلى هذا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار
الى ما ... حدوث الاثر وقدمه فالحق ان النزاع لا ينبغي ان يكون
الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ هذا انتهى وفيه تامل لظاهر فان
مرادهم بالصحة هو الصحة بالقياس الى الذات بدون اعتبار الارادة
كما اشرنا اليه سابقا لا الامكان الوقوعي على ما زعمه ثم بعد حمله على
الامكان الوقوعي على ما زعمهم ثم بعد حمله على الامكان الوقوعي يجب حمله على
الفعل والترك في وقتين وان كان تكلفا حتى لا يلزم ما ذكره وكيف
يحمل العبارة الواقعة في كلام المتكلمين قاطبة ومعظم الفلاسفة
على ما لا يستقيم الا على مذهب الاشعري فلعل حقه اذن ان يطرح ما اسم
بحفظ خلفاء قوله عن تعلقها بالمراد يعني وقوع متعلقها او وجوده مرادها
الا انه قائل بحدوث التعلق كما هو مذهب بعضهم اذ الارادة متعلقة
عنده في الازل بحدوث الفعل في وقته الذي هو المراد هكذا افاده
الفاضل المعاصر اي ادعقيق شان كان تعريض للمتن بان ما ذكره كلام

مجمل غير شاف لورود الاعتراض المذكور عليه والتحقيق الثاني عنده هو
ما سيذكره في اخر هذه الحاشية بقوله اقول لعله مرت الاشارة الخ وقد اشار
اليه في الحاشية السابقة بقوله قلت الخ قوله والا لزم امتناع على وجه يلزم
التخلف ايضا كما ظهر مما سبق فتذكر   قلت تخلف المع عن علة الحوادث
قلت فيما هذا علة الحادث لا يكون موجودة الا في آن وجد المعلول
اذ لو وجدت قبله ايضا لزم التخلف مع التخلل المستوعب فعلى تلك العلة
انه يجب ان يكون موجودة في ذلك الآن اذ لو وجدت قبله بالزمان لزم
التخلف وبالآن تتالي الآنات فلزم اذن وجود العلل الغير المتناهية في
الآن المفروض وعاد المحذور وان العقل كما يحكم باستحالة التخلف مع
تخلل الزمان كذلك يحكم باستحالة تحقق العلة في آن والمع بعده بل يحكم
بوجوب كون المع ايضا في ذلك الآن تمنع الاول وتجوز الثاني مما لا وجه
له قلت قد اشرنا سابقا الى انهم تشبثوا بامر تدريجي الوجود غير قار
الذات كالحركة يكون اتمام تحققها بانقضائها او يكون هو شرطا لوجود
الحادث وبعد البحث يكون انقضائه هو آن اول وجود الحادث وكل
قطعة فرض عند ذلك الامر يتوقف على قطعة اخرى سابقة عليها يكون معدا
لها على ذلك الوجه فلا اشكال فان قلت فعند وجود القطعة الاولى يجب وجود
القطعة الثانية بتمامها قلت كل جزء فرض من القطعة الثانية لعل وجود
الجزء السابق عليه شرط لوجوده ومعد له فما لم يبطل لا يوجد فلم يلزم وجود
القطعة الثانية بتمامها عند انقضاء القطعة الاولى فتامل فان قيل الممكن
كما يحتاج الى علة في الحدوث كذلك يحتاج اليها في البقاء فكيف يتقدم عليه قبل

انما يحتاج

انما يحتاج في البقاء الى العلة المبقية للوجود لا الى جميع ما يتوقف عليه ابتداء
وجوده فتدبر   اما تخلف العلة التامة الخ قال الفاضل المعاصر
استخير بامر يا بد ذلك التخلف انما يلزم على المتكلم القائل بان البارى
تعالى موجود قبل وجود العالم مع زمان موهوم عديم البداية لا يكون فيه
شيء من الممكنات واما من قال بتعاليه عن الزمان واختصاص الجسمانيات
وعدم معقولية قبلية كما عليه المحققون منهم فلا انتهى واستخير بان
ههنا كلامين احدهما انه ليس قبل وجود العالم زمان لا موجود ولا موهوم
فلا يلزم التخلف وقد ظهر حاله في تضاعيف الكلمات السابقة فتذكر
وثانيهما انه تعالى زماني حتى يتاتى التخلف انما يلزم ويستحيل اذا كانت العلة التامة
موجودة في زمان موجود او موهوم لم يوجد المع فيه وفيه بعد تسليم
كونه تعالى غير زماني انه على هذا يلزم جواز عدم الحادث مثلا في اليوم
وان تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده لكونه تعالى غير زماني وهو الزمه
لا كلام لنا معه فتفطن   بناء على انه يجوز الترجيح بلا مرجح قال
الفاضل المعاصر اشارة الى انه محال ان يتخلف العلة التامة عن المع ليست
بالذات بل من حيث انه مستلزم للترجيح بلا مرجح فلو ظهر انه غير مستلزم
له او فرض جوازه كما يقول الاشعري لم يكن ذلك محالا وهذا بخلاف تخلف
المع عن العلة التامة اذ الظاهر انه محال لذاته منافي لتمامية العلة وعليته
ثم هذا الكلام منه كانه تمهيد للجواب عن اصل الايراد انتهى وفيه نظر
اما اولا فلان محالية تخلف العلة التامة عن المع ليست من حيث انه
مستلزم للترجيح بلا مرجح بل الترجيح بلا مرجح ولعله لم ينقل الخ بجواز

[illegible marginal note]

وكانه كان فى عبارة المحشى فى نسخة الترجيح كما وقع فى نسخة التى
عندنا فغفل ولا يخفى ان مثل هذا السهو شايع عن الناسخ واما
ثانيا فلانه لا فرق بين تخلف المع عن العلة التامة او تخلف العلة
التامة عن المع فليس شيء منهما الا اذا اثبتم وقد يطلق العلة التامة
على ما يترتب المع عليه بالفعل وح يختلف المع عنه ح لذاته لكن لا
ح ايضا بين تخلف المع عن العلة التامة او تخلف العلة التامة عن
المع الا بالعبارة هذا ثم لا يخفى انه لا يمكن ان لا يكون تخلف العلة التامة
عن المع مستلزما للترجيح بلا مرجح وحديث العلم بالاصلح لا يدل عليه
بل انما يقتضى ان العلة ليست بتامة بدون الوقت وبعد تحقق
لا تخلف فلا يلزم تخلف العلة التامة عن المع لانه لزم التخلف الذى
على وجه غير مستحيل على ما ذكره هذا الفاضل ويظهر من كلام المحشى
ثم اعتذر اشرنا سابقا الى انه يمكن نقل الكلام ح فى الوقت ويتجه الاشكال
فتذكر فظهر ان نقد المحقق ايضا مما ينبغى ان يطرح خلف قاف
فانما الايراد بان الامذهب الخ اما العبارة الاولى فلان
بان يريد الفعل مضما الى قوله وح يجب الفعل مدلا على الزيادة و
كلها فلا يناسب مذهب المص ولا الاشعرى واما العبارة الثانية
ايض عدم مناسبتها لمذهب المص اذ لفظ الانضمام يشعر بالزيادة
واما عدم مناسبتها لمذهب الاشعرى فبعرظه والقول بان لفظ
يجامع القول بانضمام الارادة بتغير الحدوث على ما ذكره الفاضل
المعاصر محل تامل فتامل ويمكن ان يكون المراد ان مجموع هاتين ا

لا يناسب الا ذلك المذهب لان كلامه محتمل فافهم بان يريد الفعل
يجب الخ فقد حذف لفظ ح المتغير بما ذكر واضاف قوله بالنظر الى
الذات الناظرة الى الغيبة فانظر فانه يدل على انه اعتقد الخ
قال بعض الفضلاء وستعرف ان كلام الشارح لا يدل كما فهمه المحشى فانتظر
وعلى تقدير تسليم انه يدل على ما فهم الزيادة لا يدل على انه اعتقد حدوث
الارادة عند المص فالمسامحة فى العبارة المشعرة بالحدوث لا دلالة
انتهى ويمكن دفع ما ذكره ايضا بان فى بعض الحواشى ما انه قد حكم المص
اللاهوتى العامة بانه لا قديم فى الوجود سوى الله تعالى فلو كانت الارادة
على الذات عند المص على الفرض يكون حادثة عنده البتة فتدبر
قال المص فى شرح الاشارات كان الغرض من نقل هذا الكلام نقل المذهب
ثم تحقيق ان مذهب المص ماذا فافهم قوله المعتزلة الذين لا يقولون الخ
قال الفاضل المعاصر عدم الاعتراف بتجدد ارادتهم اذ الاشعرى يقول
بتجدد التعلق ثم اسناد العلة الى ما عن المراد وتخصيصه بقدر
الى ما عندهم يقوله مع قولهم الخ والحاصل ان هؤلاء اتفقوا فيما بينهما
بعضهم يقولون هى بعض الاوقات اصلح واولى وطايفة منهم يقولون
بوجوب الاصلح عليه تع كالمص على ما سيصرح به آخر هذا المقام دون
اخرى كالاشعرية وغيرهم من الهذليين كما نقل المحقق فى شرح الاشارات
سابقا وبعضهم يقول هى امتناع الحدوث قبل ذلك الوقت كالكعبى
ثم المحقق يقول ليوى قول الاولين الاول او الثانى واحد بناء
على ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير اذ وجود العالم فى الازل

غير ممتنع بالذات وكذا ايجاد الفاعل له فيه من حيث هو فاعل ولا
لم يكن الحدوث دليل القدرة ولما احتاج الى الارادة المخصصة فتامل انتهى
ولا يذهب عليك انه خلط بين وجوب الاصلح بالمعنى المراد فيما يجي
اخر هذا المقصد على ما يذم تاركه عقلا وبين الوجوب الذي هو المراد
ههنا وهو ما يمتنع عدمه وما سبق نقله من شرح الاشارات من ان هولا
يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب المراد منه المعنى الثاني
كما لا يخفى وبالجملة لا ربط عقلي لوجوب الاصلح بالمعنى الذي يجي بهذا
المقام اصلا وهو ظاهر فالحق في توجيه كلام المحشي ان يقال مراده بالحكم
بوجوب الاصلح هو الحكم بوجوبه بمعنى كونه ممتنع العدم بناء على ان الشي
ما لم يجب لم يوجد فالمراد انه ان لم يحكم بوجوب الاصلح بذلك المعنى
فيما نقل عن المص وهو ما نقلناه انفا فو دي العبارتين مختلف اذ هولا
يقولون بصدوره في ذلك الوقت على سبيل الاولوية وهو لا على سبيل الوجوب
واما الحكم بوجوبه كما هو مختار المص حيث يعتقد ان الشي ما لم يجب لم يوجد
كما اشار اليه المحشي ايضا في الحاشية السابقة فمودى العبارتين واحد بناء
على ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير اذ من قال بامتناع الصدور في غير ذلك
الوقت قال بوجوب صدوره في ذلك الوقت ولم يقل بالاولوية هذا
لكن الظاهر انه ليس مراد المص بالامتناع الامتناع بالغير بل الامتناع لذات الوقت
كما يشير اليه كلامه فيما نقل عنه حيث قال وفرقة قالوا بتخصيص لذات الوقت
على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا فتامل كلامه
طاب ثراه ان بعضهم تمسكوا بكون بعض الاوقات اصلح للصدور وقد رجح في
يكتفي

من يكتفي في وجود شي بالاولوية يقول بصدوره بها ومن يوجب
الوجوب يقول به وبعضهم يقولون ان صدور الفعل في غير ذلك الوقت
ممتنع لذات الوقت اذ لا وقت قبل ذلك الوقت وح لا مجال لتوهم
رجوع العبارتين الى شي واحد كما لا يخفى ولا يخفى ان كلام المص في بحث
الجواهر يوافق الطريقة الثانية لكن كانها ابعد مما يعتمد عليه وتطرق
الخلل اليه يظهر بالتامل مع الاطلاع على ما تلونا عليك في الكلمات
السابقة فتامل وكذا الطريقة الاولى لا يمكن سلوكها الا بالتزام التنبيه
الغافل كما مر مرارا فتذكر ولعل ان مختار المص لح هذا الاول
ظواهرها وودع الى الراسخين في العلم علمهم ان المشية محدثة ثم ان
علم الله بغير المشية سابق عليها وان المريد لا يكون الا المراد معه لم يزل
عالما قادرا ثم اراد الى غير ذلك من الاخبار اللهم الا ان يكون المراد
بالمشية تعلقها ويقرب منها ان يكون المراد بالارادة في صفة ثم هو احد
عليها وحدوث العالم ثم ان الارادة من الله هو احداثه لا غير ذلك وح
لا منافاة والعلم عند اهل الذكر عليهم السلم واما ما ذكره الفاضل العلامي
من حديث الارادة الاجمالية والتفصيلية كالعلم وكون القديمة هي الاولى
وهي الارادة المتعلقة بمطلق الفعل ووجود العالم جملة والحادثة
هي الثانية وهي المتعلقة بخصوصيات الجزئيات المتغيرة المتبدلة من
تعالى او افاعيل عبيده فلا يرجع الى محصول بل التامل يقتضي فساد القول
بالاجمال والتفصيل في علمه تعالى ويحكم بوجوب علمه تعالى بنفسه على التفصيل
في الازل والله يعلم الثم تقرير الدليل الثاني الخ الاتفاق كون هذا

الدليل وما هو بعينه دال على نفي القدرة بالمعنى المتنازع فيه كما ذكره المحشي
وانه لا اختصاص لهما بمذهب الباري ثم لا يخفى ان في قدرة العبد
ايضا كما لا يخفى ثم اقول ان هذا الدليل انما ينهض على من قال ان نسبة
القدرة الى الطرفين سواء كالمتكلم والمعتزلة واما الاشاعرة القائلون
بتعلقها بالطرف الواقع فقط فلا كما افاده الفاضل المعاصر بكى
للجواب الخ قال الفاضل المعاصر هذا اذا كان بناء الشبهة على الوجوب السابق
الذي قد يحصل بالارادة واما لو كان بناؤها على الوجوب اللاحق
المعتبر بالقدرة بشرط المحمول كما هو ظاهر الشرح فالانسب تقرير الجواب بان
وجوب وجود المعلول بالنظر الى الوجود لا ينافي امكانه بالنظر الى الفاعل
القادر ثم هذا كله لو اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة ولو كان
الايراد على نفي المتكلم القدرة المتعلقة بالطرفين على سواء كما قال
في بحث الاعراض وتعلقها بالطرفين وتقدم الفعل فجواب المتكلم انسب
فتفكر انتهى واستجيب بان الشبهة لا تنهض على نفي القدرة المطلقة
كما اعترف به هو نفسه فلا حاجة الى ما ذكره المحشي وانما يحتاج اليه
من قال بالقدرة المتعلقة بالطرفين فحق له هذا لو اريد بالشبهة نفي القدرة
المطلقة لا يبقى على ما ينبغي ثم ما ذكره من ان الانسب جواب المتكلم على تقدير كون
الغرض نفي القدرة المتعلقة بالطرفين محل تامل فتفكر في قوله على اختيار
كل من شقي الترديد قال بعض المحققين لا يخفى ان جواب المتكلم جواب
على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على الطرف الشقي وترك الاخر
قياسا عليه فان حاصله ان القدرة اما مقدرة على الوجود واما قدرة

على العدم فان كانت قدرة على الوجود نختار انها متحققة حال العدم
لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كانت قدرة
على العدم نختار انها متحققة حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم
في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها
الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال خالية
عن كلا طرفي وجود الممكن وعدمه لتتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما
معا هناك وقد يتعذر انتهى وفيه تامل اذ لا شك ان مراد المتكلم من
القدرة فهو القدرة المتعلقة بالطرفين لا المتعلقة باحد الطرفين اذ
هو لا يقول بها وان تم لا حاجة في الجواب الى ما ذكره كما ترى انفا وايضا
انه استبعد ان يكون التمكن من كل منهما في زمان واحد لا ان يكون
التمكن من الوجود في زمان ومن العدم في زمان اخر كما ادعاه المحشي ابتداء
وشنع عليه هذا المحقق نفسه وصح فيجب حمل كلامه على انه صدق
في حال العدم انه قادر على كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا على الوجود
فقط وكذا في حال الوجود يكون قادرا على كلا طرفي الفعل في الاستقبال
لا على العدم فقط الا ان المتكلم احال هذا الشق على المقايسة ولو حمل
قوله مع العدم على عدم القدرة فلم يحتج الى هذه العناية كما لا يخفى
وما ذكره من انه لا يمكن تحقق حال يكون خالية عن كلا الطرفين
يرد عليه ان الامر في كل حال كذلك لكن قبله يمكن تحقق كل من الفعل
والترك فيه والكلام لنبيل الاتية نعم يرد ح ما يورده المحشي من انه يحتاج
ح الى الجواب المذكور فقط ولو المسافة وهذا المحقق معترف بوروده

هذا الايراد فتامل قوله وليعلم ان المتكلمين آه قال الفاضل المعاصر هذا
البحث وان سبق منه وعدًا في بحث القدرة من الاعراض لكن المحقق ذكره
ههنا لمزيد التوجيه للمتن بانه رد قول الاشعري ان القدرة على
الفعل لا تحقق قبل الفعل على ما يجيء اخر هذه الحاشية انتهى وانت خبير
بان حمل عبارة المتن رد القول الاشعري المشهور المذكور سابقا يحتاج
الى اعادة هذا المفصل ههنا فالاولى ان يقال اعادة هذا المفصل
ههنا لاحتياج المتن الى التحقيق لبيان تحقق المذهب الثالث وان عبارة المتن
يابى عن الحمل عليه فافهم   اي القدرة الحادثة الظ من كلام المص
سابقا ان النزاع في مطلق القدرة حيث استدل على كون القدرة مع الفعل
بدليل ثالث وهو انه لولاه لزم احد المحالين يعني قدم العالم او حدوث
قدرة الله تعالى لكن الش اجاب عنه بتخصيص النزاع بالقدرة الحادثة وتنو
كانه تاويل لكلامهم وتخصيص لجانبهم اذا كان ادلتهم يجري في
قدرة الله تعالى ايضا هذا وقال الفاضل المعاصر النزاع كما يظهر من
عبارة شارح المقاصد عنه في القدرة المتعلقة وتعلق القدرة ا
ذاتيته حادث عند الاشعرية فيمكنهم تسليم الثاني ومنع محاليته لكن
قال شارح المواقف وجود القدرة مع انتفاء التعلق مما يأباه البديهة
انتهى ولا يذهب عليك انه لو كان المراد بالقدرة المتعلقة ما هو ظاهرها
فلا يعقل نسبة القول بكونها متقدمة على الفعل الى المعتزلة بل يجب
ان يحمل النزاع على اللفظي وكذا لا وجه لدعوى البداهة التي نقلها
من شارح المواقف كما لا يخفى ولو كان المراد معنى اخر فانما يظهر حقيقة

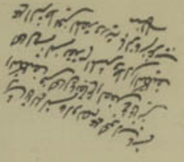
الامر بعد بيانه فقد تبين انه لو كان النزاع في القدرة الحادثة ينبغي
ان لا يتفرع على ما زعمه المحشي حمل كلام المص ههنا على هذه المسألة ردا على ا
كما سيذكره المحشي مما لا وجه له كما افاده بعض الفضلاء او حال قبله
القدرة وجوده قال الفاضل المعاصر يساوي بذلك النزاع النزاع في ان
الواحدة هل يتعلق بالطرفين ام لا فمن قال بتقدمها يقول بتعلقها
بالطرفين وبالعكس انتهى وهذا مما استفاده من كلام الش في بحث
الاعراض وفيه تامل لان من قال بوجودها مع الفعل يمكنه ان يقول
بتعلقها بالطرفين بمعنى تساوي الطرفين بالنظر الى ذات القادر
من حيث هو قادر وان وجب احدهما بسبب الاختيار نعم لا يمكن القول
بتعلقها بالطرفين بمعنى حصول الطرفين بها بالفعل وهذا مما لا يمكن
القول بها مع تقدم القدرة ايضا وهو ظ ويمكن ان يق المراد ان منشا
النزاعين ومبناهما واحد وح فلعل له وجهًا فتامل لكنه غير واقع   قوله
بالاتفاق ثم بل من الاشاعرة من ذهب الى وقوعها ايضا وهو الحق على
اي الحق الاشعري كما يظهر مما علقناه على حواشي المختصر   والثاني
ان القدرة آه قال الفاضل المعاصر هذا توجيه ذكره الش لكلام القول
المص وللنافي وفي الظ انه لا يناسب مذهب حاجة الممكن في بقاء
ايضا الى العلة الوجود وكونها مثل استعداد القابل ولان المسألة وحمل
مبنيا على قول من قال بعدم الحاجة بعد الحدوث مع بعده لا يفيد اذ
النزاع في حال الوجود مطلقا انتهى ولا يذهب عليك انه لا وجه لطلب
البقاء ههنا اذ النزاع في حال الوجود اي الحدوث ولئن سلم انه في حال

الوجود مطلقا لما ذكره فلا حاجة اليه لما اورده بل لا يرد على هذا الدليل
شيء مما اورده المحشي هذا ثم قال فيحتمل توجيهه بان وجوب كونها مع
الفعل بناء في مفهومها ومعناها الذي هو التمكن من الفعل والترك للقدرة
لصحة تعلق القدرة المتعلقة بالفعل من حيث هي مقدرة عليه بالترك ايضا
الموجب كان كونها يتعلق الحالين واحدة وعلى هذا التوجيه يكون دليلا
على اتحاد مع كلا النقيضين فتامل انتهى وقد ظهر حاله بما ذكر في
الحاشية السابقة فتامل تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني
الحال والقدرة انما يحتاج اليها حين الفعل لا حين التكليف ثم انه
اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا التزام ان يتحقق التكليف للشيء تاما
قبل الفعل وهو حال الكفر ولا شك في بطلانه اذ ظاهر ان الكافر في كل آن
مكلف منجزا بالاسلام مطلقا من كفره في هذا الآن ويأثم بتأخيره الى
الآن الآخر انتهى وللمنع مجال لكن يرد ههنا شيء آخر وهو انه ان استمر
الكفر في ثاني الحال فلا مقدرة على الايمان فلا يكون مكلفا به اصلا فانتفى
العقاب فالحق في الجواب هو ما ذكره المحشي بقوله ويمكن دفع هذا الايراد
الى آخره هذا وبما قررنا ظهر انه لو اكتفى المعترض بالشق الاول عن الترديد
الذي ذكره لكفى واندفع عنه العلاوة التي اوردها المحشي فافهم ويمكن ان يورد
ايضا على هذا الجواب بانه يلزم ان لا يكون الكافر مكلفا بالاسلام في اول زمان
البلوغ والتزامه مشكل اذ كل تكليف على هذا يكون بايقاع الفعل في ثاني الحال
ففي اول زمان البلوغ لا يكون مكلفا بالاسلام فيه بل في ثاني الحال ولا
تكليف قبل البلوغ حتى يكون مكلفا بالاسلام في اول زمان البلوغ الحتم

الا

الا ان يلتزم ذلك ويقال ان قبل البلوغ يجوز مثل هذا التكليف نعم لا يجوز
تكليفا التنجيزي فتدبر ويمكن ان يقال ايضا ان بعد ان زمان عدم
البلوغ لا يكون فيه آن آخر متصل به بل كل آن نفرض بعده فبينه وبين
الآن المفروض زمان وح فنقول كل آن فرض في زمان البلوغ وقع
التكليف فيه بايقاع الاسلام بعده فلم يتحقق آن لم يكن مكلفا بالاسلام
فيه نعم لو كان لزمان البلوغ آن اول لزم ان لا يكون مكلفا بالاسلام فيه
وليس فليس فالمراد باول زمان البلوغ ان كان هو الآن الحد المشترك بين
زمان البلوغ وعدمه فيختار انه لا اسلام فيه اصلا وان كان هو اول
آن يكون الاسلام فيه فليس كذلك وان كان هو قطعة من الزمان
التي في ابتداء البلوغ او الآنات المفروضة فيها فنقول انه قد تحقق
التكليف بالاسلام فيها على ما ذكرنا من ان التكليف بالاسلام في كل جزء
وقع سابقا عليه فتامل ويمكن دفع هذا الايراد الخ توضيحه انه
يكفي في كون الفعل مقدورا عند الاشعري صلاحيته لتعلق القدرة
به لا كونه بحيث اذا فعل وقع مقارنا للقدرة ولا شك في تحقق هذا
المعنى حال العدم ولم يعتبر المقدورية بالفعل حتى يرد الاشكال ولا يخفى
ان هذا الجواب حسن وما اورده عليه بعض الافاضل وكذا بعض المحشين مما
لا يستحق للايراد ولا يليق لاجله اضاعة المداد وما ادعاه الفاضل
من ان منع كون شرط تعلق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل مكابرة
محل تامل ولا يخفى ايضا ان هذا دفع للايراد بتغيير الجواب اذ الملجئ الى
الالتزام ان التكليف وقع في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال اذ يصح التكليف

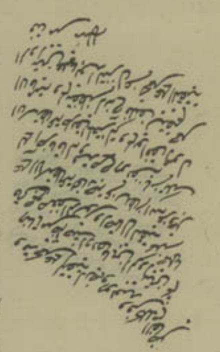
بايقاع الفعل في الحال ايضا اذ في زمان العدم يكون الفعل مقدورا
بالمعنى المذكور اذ لو كان فعله في هذا الزمان لوقع الفعل
للقدرة والحاصل ان في زمان العدم كان الفعل ممكنا وليس
المذكورة الا الامكان نعم بشرط العدم ليس بممكن ولا كلام فيه
واما قوله على ان الخ وبنى عليه في الحواشي جواب باختيار الشق الثاني
والفاضل المعاصر قال في بيان هذا الجواب لا نم ان شرط تعلق التكليف
بالفعل المقدورية بالفعل حتى ينافي المنافاة وينعكس لنا آخر
هو المقدورية على تقدير الطاعة وفي وقتها فلو مات على الكفر كان الايمان
مقدورا له كذلك وهو مكلف به الى آن موته ولو آمن كان التكليف بالايمان
الى اول حدوثه ومعلقيته مقدوره وتنبيها على انه يكفي استمراره في حال الايمان
ايضا ولا منافاة بناء على جواز تحصيل الحاصل بمعنى ابقائه بالتحصيل وجواز
التكليف به ثم قال اقول على ما قررت قوله على ان الخ ليس جوابا باختيار
الشق الثاني مخصصا بتقدير تبدل الكفر بالايمان كما قد يتطرق الى
ان قول المورد ان استمر فكذا وان تبدل فكذا ترديد وتقسيم بحكم
بحسب الواقع لا اشتقاق وسوال الحق يوجه الجواب باختيار احد الشقين
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في توجيه كلام المحشي حسن لكن قوله مع
المشبه الخ تحكم فتامل لانا نقول الابتداء انما يكون الخ لا
يذهب عليك ان هذا يدل على ان مراد المحشي من العلاوة هو ما نقلنا
من الفاضل المعاصر لا انه يكون جوابا ثانيا باختيار ان التكليف انما
هو في حال الفعل وليس فيه تحصيل الحاصل الخ يكون تحقق وقت



التكليف وقت الفعل لا قبله فلا يصح ان يقال الابتلاء انما هو
في الحدوث لا الاستمرار فافهم والحق ان النزاع المذكور
لفظي هذا هو الحق الذي لا محيد عنه وقد جعل بعض الافاضل
النزاع معنويا فاختار الشق الاول وقال انه على مذهب الاشاعرة
القائلة بان تعلق ارادة الله تعالى بفعل العبد علة الصدور عنه
انه مكتسب للعبد لا يكون قادرا قبل الفعل وعند المعتزلة القائلة
بان العبد فاعل لافعاله قبل انضمام الارادة وسائر الشرائط يكون
قادرا بمعنى انه لو اراد احد طرفي المقدور مع سائر الشرائط
عنه الفعل فهو قبل الفعل قادر سواء صدر عنه الفعل او لم يصدر
وفيه بعد على انه يمكن المناقشة فيه بان القدرة الكاسبة لم لا يجوز ثبوتها
قبل الفعل واي دليل على وجوب مقارنتها له هذا وقريب مما نقلنا ما
الفاضل المعاصر ايضا في جعل النزاع معنويا وفيه ما فيه وقد جعل
المحققين ايضا بناء هذا الخلاف على الخلاف في كون افعال العباد
بقدرتهم ام لا لكن حمل القدم والمعية على الذاتي لا الزماني فقول الاشعري
ان القدرة مع الفعل اي معه بالذات كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة
انها قبله اي بالذات كتقدم العلة على المعلول وهذا بعيد كما لا يخفى
كان متحققا قبل الفعل ويكون ايضا تعلقها بالطرفين على السواء
والكسب حكرا الكسب للانطباق على المذهب الاشعري فاندفع ما اورده
بعض المحققين من ان جميع هذه الشقوق انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين
بتاثير قدرة العباد دون مذهب الاشعري فانهم لا يقولون بتاثير قدرتهم

هذا ما اشرنا اليه بقولنا انه لو اريد
منه النزاع المعنوي وجدناه كما لا وجه
له فافهم

فى افعالهم فلا يكون قد يتم سبب التاثير اصلا فتامل ولم يتحقق الا
مع الفعل والآلزم التخلف وكذا لم يكن مستقلا الا بالطرف الواقع هو
ظم واعلم انه قد روى ثقة الاسلام رحمه فى الكافى رواتين عن ابى عبد الله
فيها ان العباد مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك
الفعل وانه ليس للعبد من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير ولكن مع
الفعل والترك كان مستطيعا ولعله يمكن حمل الاستطاعة فيها على ما ذكره
المحشى من الصحة المستجمعة لجميع شرايط التاثير فلا اشكال هذا مع ما فيها من
ضعف السند ومعارضتها بما رواه الصدوق فى كتاب التوحيد بسند صحيح
عن الصادق ع انه قال لا يكون من العبد قبض ولا بسط الا باستطاعة متقدمة
القبض والبسط وبسند آخر صحيح ايضا عنه ع انه قال لا يكون العبد فاعلا
ولا متحركا والا والاستطاعة معه من الله عز وجل وانما وقع التكليف من
الله تبارك وتعالى بعد الاستطاعة ولا يكون مكلفا للفعل الا مستطيعا
غير ذلك من الاخبار وبالجملة ما ذكره المحشى وجه حسن للجمع بين هذه
الاخبار والله تعالى ورسوله واهل الذكر عليهم السلام اعلم وان كان الدليل
الثانى الخ يمكن ان يكون مراد الشارح ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها
فى الجملة فعند حصول الفعل لا حاجة اليها فلو لم يتقدم على الفعل لم يكن حاجة اليها
اصلا فيجوز تحققها وقت الفعل ايضا لكن لم يكن حاجة اليها الا انه لا يلزم منها
كونها محتاجا اليها فى جميع اوقات حصولها حتى يلزم من عدم الاحتياج اليها
اليها وقت الفعل عدم حصولها فيه فتامل ولذا قال ولا يمكن اجتماع الخ
يعنى ان اختيار الخصم فى جواب الدليل بهذا النقض بان القدرة على الاستقبال



مع العدم فى الحال يشعر باعتقاده انه فى حال حصول الشئ لا قدرة عليه ولا
لكان ينبغى ان يذكر ايضا فى الجواب انه لا امتناع فى اجتماع القدرة على شئ
معه كما ذكره المحشى سابقا فاتفاقهم وعدم مساعدة قوله يكن لهذا التوجيه
كانه باعتبار ان الحكم بالامكان مشعر بامكان تحقق القدرة على نحو آخر
ايضا وما ذلك الا باجتماعها مع الوجود والا لكان المناسب ان يقول والقدرة
على المستقبل يكون مع العدم فى الحال بلا اقحام الامكان ولا يخفى وهنه اذ
الظاهر كما يحكم به الوجدان ان لفظ الامكان هاهنا مقابل لما ذكره المستدل من انه
لا يمكن اجتماع القدرة الا مع الوجود او مع العدم فرده بانه يمكن اجتماع القدرة
القدرة هذا النحو ولا اشعار فيه اصلا بامكان تحقق القدرة على نحو آخر
فتدبر وقال بعض الافاضل اى لا نسلم ذلك قوله ويمكن اجتماع القدرة على
المستقبل مع العدم فى الحال الآن هذا مشعر بان الخصم قائل بالقدرة على
من الوجوه ولكن لا يقول بانها تجتمع مع العدم والحال ان القائل المذكور
ينفى القدرة راسا انتهى ولا يخفى بعده وضعفه والاولى فى توجيهه
آه هذا يحتمل وجوها احدها ان يجعل جوابا للقول الاشعرى ان القدرة
الحادثة على ما زعمه المحشى لا يتحقق قبل الفعل مع العدم لان فى وقت العدم
شرايط التاثير فى العدم فلا قدرة على الوجود فالقدرة على الوجود لا يكون الا حين
الوجود وكذا الحال فى القدرة على العدم فاجاب بان القدرة على الفعل المستقبل
متحققة فى الحال وهذا لا ينافى تحقق شرايط التاثير فى العدم فى الحال نعم لو
شرايط التاثير فى العدم فى الاستقبال لما تحققت القدرة عليه هذا ورد عليه
يشعر بان القدرة لا يتحقق قبل الفعل لمن انكر القدرة مطلقا وح يلزم

لفظ الامكان ولا يخفى انه يتوجه على هذا ما نقلنا سابقا عن بعض
الفضلاء من انه لا وجه لايراد هذا في بحث قدرة الله تعالى وثانيهما ان
هذا الجواب انما ابطل تحقق القدرة قبل الفعل مطلقا بعين ما ذكر من الوجه
ويحمل قول المحشي هذا رد على الاشعري على انه يظهر من هذا رد
الاشعري ايضا لا انه يكون ردا على الاشعري فقط وح فلا يرد ما ذكر
لكن يرد على الوجهين انه لا وجه لاعادة هذا مع سبقه في بحث الاعراض و
ثالثها ان يقال ان هذا جواب لمن انكر القدرة الازلية بناء على ما تقرر
عند الاشاعرة ان القدرة لا تكون قبل الفعل فاجاب المص برد مذهب
الاشعري كما سبق منه في بحث الاعراض حتى يضمحل منشأ هذا التكرار و
سيندفع ما ذكر من الوجهين كما لا يخفى لكن ظاهر عبارة المص الصق بتوجيه الشارح
كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام هذا ورابعها ان يكون جوابا
ايضا لمن انكر القدرة الازلية لكن لا يكون بناؤه على ما تقرر ان القدرة
لا تكون قبل الفعل بل يكون نظرا الى الاستدلال الذي ذكرنا من ان في
العدم يحقق شرائط التأثير الخ فاجاب المص عنه برد هذا الاستدلال على
ما ذكرنا وهذا اقرب الوجوه وقد يرد وقال بعض الافاضل فالاولى ان
كلام المص هذا رد على الاشعري الذي يقول بان القدرة الحادثة لا تجتمع
عدم الفعل اي في زمان عدمه بل يوجد مع الفعل ومنشأ هذا القول ان
العدم لا يجوز ان يكون متعلقا للقدرة لانه ازلي والازلي لا يكون مقدورا او
يكون نفيا محضا والمنفي لا يصلح اثرا فاجاب المص بانه يمكن اجتماع القدرة
مع العدم بان يتعلق في زمان عدم الفعل بايجاده في الزمان المستقبل فلا

ولا يلزم من هذا كون العدم اثرا للقدرة انتهى ومحصله ان منشأ قول الاشعري
لم يتمسك به احد منهم بل لهم ادلة اخرى كما سبق في الاعراض وايضا الظاهر انهم لم
قولهم بان القدرة مع الفعل ما نقل بل غرضهم ان القدرة على الفعل مع الفعل
وعلى الترك مع الترك ولا نقل تقدم القدرة على شيء عليه كون المقدور
الا نزاع اخر بينهم وبين المعتزلة ولو ادخل هذا النزاع هنا ثم يرد على
ما اوردناه من الايرادين على الوجه الاول فتامل الشارح لان نسبة القدرة الى
الطرفين على السواء هذا انما يتم على مذهب المص والمعتزلة او يكون المراد بالقدرة
هو القدرة المطلقة ولا نزاع فيه بل النزاع انما هو في ان القدرة الواحدة بالشخص
هل يتعلق بالطرفين ام القدرة على الفعل غير القدرة على الترك بالشخص وح
هذا على المذهبين كما افاده الفاضل المعاصر الشارح ولا شيء من الازلي باثر
للقادر كما هو المشهور بين المتكلمين وقد سبق في بحث الامور العامة فيكون
الزاما عليهم ولا يلزم منه نقض على غيرهم ممن لا يقولون بها وهو الحق هنا وقد
اشرنا سابقا الى ان هذا الدليل انما يدل على نفي القدرة بالمعنى المشهور وانه يختص ايضا
نعم قد ذكروا الحمل على ان الازلي لا يكون اثر القادر بالقدرة المتنازع فيها
لحدوث الفعل الذي لا يصح انفكاك الفاعل عن كل من الفعل والترك كما ادعاه المحشي فظ
اذ العدم الازلي يمكن ارتفاعه قطعا وما قال من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه انما
هو في الموجود وهو ظاهر ويمكن ان يعلل عدم صلاحية الازلي لتعلق القدرة بوجه
اخر وهو انه لو كان اثرا للقادر يحصيل الحاصل لكونه حاصلا قبل تاثير القدرة
والمحشي انما حمل على هذا الوجه كما سيشير اليه سلف بعض الحواشي من ان هذا الخلاف
الظاهر اخ بلغوا ذكر الازلية في الاستدلال لحمل تامل اذ لا بد فيه من بيان تحقق العدم
قبل تاثير القدرة وح تذكر الازلية لبيان ذلك فانهم ويرد على هذا الوجه انه
لا يجري الا في القدرة الحادثة دون القديمة التي هي المقصودة هنا اذ العدم

هكذا وقع في حاشيته الفاضل المعاصر
وهو انما يستقيم بناء على ما ثبت
قدمه امتنع عدمه ولا ازل
لم يثبت تلك المقدمة فيجب
فليتك ملزومة له بل لان منه له
فافهم منه

ليس بتحقق قبلها فتدبر واما ما ذكره بعض الفضلاء من انه يدل على ان
الجواهر الحادثة لا يكون مقدورا لله تعالى اذ عدمها ازلي فقيد ان
وان كان ازليا لكنه كان بقدرته تعالى وكان كافيا لكون الشيء مقدورا
فتامل وقد اشار الى ان ليس الخ لما كان ظاهر كلام الشارح ان هذا
اشارة الى الجواب عن كلا الدليلين والحال انه بظاهره لا ينطبق على
الجواب عن الثاني فاشار المحشي الى توجيهه بحيث يكون اشارة الى
جواب الاول ايضا وخلاصته ان الطرف المقابل لفعل شيء الذي هو احد
طرفي القدرة هو عدم فعل ذلك الشيء لا فعل عدمه وعدم الفعل ليس
فعل العدم وتحقق العدم قبل القدرة انما ينافي فعل العدم اذ يلزم تحصيل
الحاصل لا عدم الفعل اذ هو مقدور لان للقادر ان لا يفعل فيستمر
العدم وان لا يفعل فلا يستمر فصح جعل عبارة المصنف اشارة الى
جواب هذا الدليل ايضا لكن هذا انما اشرنا اليه يستقيم اذا وجه عدم
كون الازلي مقدورا بالوجه الاخير الذي ذكرناه دون الوجهين الاولين
هذا وقال الفاضل المعاصر فان قيل عدم الفعل ايضا لا يستند الى شيء ولا وجود
له في الخارج فلا يكون مقدورا قلنا عدم الفعل عما من شانه ان
يكون فاعلا لابد له من سبب يمكن ان يكون سببه ارادة ذلك الفاعل له او عدم
ارادته للفعل فيكون مقدورا والا فلا فيه انتهى وفيه بحث اما اولا فلان
مراد المعترض انه اذا كان عدم الفعل ايضا متحققا دائما كالعدم فلا يمكن
تعلق القدرة به لكونه حاصلا قبله وظهر ان ما ذكره في الجواب ليس في مقابله
واما ثانيا فلان مثل ما ذكره يجري في العدم ايضا اذ نقول عدم الشيء الذي
من شانه الوجود لابد له من سبب الخ فالعدول عن العدم الى عدم الفعل

لا وجه له

لا وجه له فتامل فالحق في الجواب ان يقال انه ليس الغرض العدول عن
العدم الى عدم الفعل بل المراد انه لا يتعلق القدرة بفعل العدم حتى
ان تحققه قبلها ينافي ذلك بل انه يتعلق بعدم الفعل وابقاء العدم
بحاله فالعدم مقدور باعتبار البقاء والاستمرار وبالجملة المراد بعدم
الفعل هو ابقاء العدم ليكون مستمرا وهو مقدور على ما هو المتحقق في الجواب
عن هذا الدليل ان العدم مقدور باعتبار استمراره لانه فرق بين
الفعل وفعل العدم وفي امكان تعلق القدرة باحدهما دون الاخر فتدبر
وتحقق العدم قبل القدرة مذعن فان هذا في القدرة الحادثة واما
في القديمة فلا الا ان يقال بحدوث تعلقها ولم يجعل العدم الازلي مستندا
اليها فيجري في تعلق القدرة القديمة ايضا باحد الشقين فتامل وانما
يكفي فكون الخ هذا اشارة الى وجه تطبيق العبارة على الجواب عن الدليل
الثاني وتوضيحه ما ذكره الفاضل المعاصر من انه لا نزاع في ان عدم الممكن
تابعا لعدم المشية وهذا كاف في القدرة كما قال الى نفسها وان لم يثبت [illegible]
ولا يحتاج الى ان يكون العدم معلولا للقدرة ومعلولا للارادة حتى يتوجه
ان النفي لا يصلح لان يكون متعلقا الا ان يكون اذ متعلق القدرة ليس [illegible]
العدم بل عدم الفعل وعدم الفعل ليس فعل العدم انتهى وهذا الجواب [illegible]
من حاشية هذا الفاضل المعاصر دام فضله والله الموفق الشرائع اي قدرته [illegible]
شاملة لجميع الممكنات اعلم ان ههنا احتمالات الاول ان يكون المراد ان قدرته
تعالى شاملة الى جميع الموجودات اي جميعها مستند الى قدرته وارادته تعالى الثاني
ان يكون المراد ان كل ممكن مقدور له اي انه تعالى يقدر على ايجاده سواء كان

بلا واسطة او بواسطة الثالث ان يكون المراد انه تع يقدر على
ايجاد كل ممكن بلا واسطة مثلا يقدر على ايجاد حركة زيد بلا توسط
زيد والظاهر ان المهم في هذا المبحث هو المعنى الثالث ولو تنزلنا عنه فالثاني
دون الاول وان كان ما نقل عن المخالفين في هذا المقام يلائم ذلك
كما نرى وذلك لان من المهمات العظيمة للمتكلم ان يبين انه تع قادر
على ايجاد كل واحد من الممكنات المعدودة وبطل احتمال ان يكون بعضها
مستندا اليه تع على سبيل الايجاب ولم يتبين ذلك الا في هذا البحث وانتم بعد
اثبات التوحيد وحدوث العالم يثبت المعنى الاول بلا تجشم دليل آخر
وهو ظ وح نقول اثبات هذا المعنى بالدليل العقلي مما لا يكاد يتم
بل المعتمد هو الدلائل السمعية من الآيات والروايات الواردة في هذا الباب
البالغة الى حد تقطع دابر الشك والارتياب والله الموفق للصواب
ولا يذهب عليك ان الدليل الذي اورده الشارح لو تم لانتهض على اثبات
جميع المطالب المذكورة لكنه ليس بتمام لما اورده الشارح من الوجهين وما افاده
ايضا بعض الفضلاء من ان خصوصية هذا الدليل بعموم قدرة الله تع لا تدل
لدلالته على عموم قدرة كل احد اذ الامكان الذاتي يكون نسبته الى كل الفاعلين
على السواء فلو كان كافيا لكان كافيا بالنسبة الى كل احد وليس في الدليل
ما يفيد خصوصية العموم بالواجب وهو ظ لاخفاء في ان امكان الصدور
الخ قال بعض المحققين تقرير هذا الدليل على ذات ما ذكره ان نقول كل
ممكن فله امكان الصدور عن الغير بالارادة وله امكان الصدور عن الغير
مطلقا ينتج ان كل ممكن فله امكان الصدور عن الغير مطلقا وكل ما له امكان

امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان
بواسطة او بغيرها فالوجوب استناد جميع الاشياء الى الواجب ينتج كل مقدور
له امكان الصدور عن الواجب بالارادة ويمكن اختصاره بان يقال كل مقدور
له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة وانما جعله كلامه
على القياسين لكان قوله بالارادة اذ لو لم يعتبره في الاوسط يلزم
او عدم تكرر الاوسط وان اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور
عن الغير بالايجاب كالاحراق الصادر عن النار مثلا متعلقا لقدرته تع
فتامل انتهى وفيه بحث لان المراد بالمقدور اما ما يصح تعلق القدرة
به كما هو ظاهر او الممكن مطلقا فعلى الاول لا يلزم من القياسين اللذين ذكرهما
الا ان كل ما يصدر عن شيء بالقدرة والارادة له امكان الصدور عن الواجب
وهذا لا يشتمل ما يصدر عن الشيء بالايجاب كالاحراق فلنا مع ان غرضه
ذلك كما صرح به وعلى الثاني فصغرى القياس الاول باطل اذ لعل من الممكنات
ما لا يمكن صدوره عن شيء بالارادة وايضا ح لا حاجة الى التطويل المذكور
اذ يكفي ان يقال كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور
عن الواجب بالارادة ينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة
وبالجملة حصل ما ذكره قياسية لا ينفع في الغرض المذكور ظاهرا اصلا وانما ينفع فيه
حذف قيد الارادة عن الصغرى وهو موجود في كلام المحشي وهذا ظاهر جدا
وتفصيل المقام انه اما ان يحذف الارادة في الصغرى ويبقى احتياج المحشي له
احتياجا على الظاهر او لعدم الاحتياج اليه فيكون الاستدلال كما اوردناه انفا
ويرد عليه ما اشرنا اليه من منع الصغرى اذ لا نم ان كل ممكن له امكان الصدور

وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة صح

عن الغير بالارادة بل لانم ان كل ممكن كذلك في كل موجود ايضا فهو لا ينتهض على
اثبات شيء من المطالب المذكورة ولو سلم فانما يثبت المطلبين الاولين دون
الثالث وهو ظاهر واما ثانيا فلانا لا يؤخذ وبقا ان كل ممكن له امكان الصدور عن
الغير وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تع بالارادة
سواء كان بلا واسطة او بواسطة وهذا بناء على ثبوت التوحيد وحدوث
العالم وانه يكفي في كون الشيء صادرا بالارادة كون علته صادرة بها
فلينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة وهذا هو معنى عموم
قدرته تع وح نعرض المحشي من تحقيق ان امكان الصدور عن الغير بالارادة
علة للمقدورية انما هو بيان انه اذا ثبت بالقياس المذكور ان كل ممكن
له امكان الصدور عن الواجب بالارادة يثبت عموم القدرة وقد [illegible] علة
المقدورية ليثبت ان هذا الكبرى [illegible] الصغرى [illegible] بالارادة عن
الكبرى اعتمادا على الظهور وهذا الشيء من التوجيه الثاني لكن يرد عليه ايضا
اما الا نم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير اذ لعل من الممكنات ما لا
يقدر شيء على ايجاده وان لم يأب ذاته عن الوجود ولو سلم فلا نم امكان
صدوره عن شيء من الموجودات بل ربما لا يجوز صدوره الا عن ممكن معين
الحال في ذلك الممكن ايضا وهكذا فلا يلزم امكان صدوره عن الواجب تع و
نظير هذا يرد على التوجيه الثاني ايضا كما لا يخفى ولو سلم فانما ينهض على
اثبات المطلب الثاني دون الثالث هذا ولا يخفى ان الدليل على هذا
التقرير لو جرى في اثبات المطلب الاول بان يبدل الممكن في موضع
بالموجود لتم ولا يرد عليه ما اوردناه بل هو بالحقيقة ما ذكرنا من ان بعد اثبات

التوحيد وحدوث العالم لا يخفى ذلك المطلب فتامل وههنا احتمال
آخر وهو ان يجعل المدعى ان كل ما يصلح لتعلق ايجاد الغير به فهو مقدور
له تع بواسطة او بلا واسطة وح فلو حمل كلام المحشي على اثبات ذلك
يكون ظاهر الانطباق عليه لا يرد الا الايراد الثاني ولو خص الغير
هذا بالغير الموجود اندفع الايراد الثاني ايضا فتدبر اذ الشيء الذي
لم يتصف بالوجود ما اتصف به اتصف بها ولم يذكرها الظهور فلا يرد ان
مجرد هذه لا يكفي في العلة المستقلة والنافع في المقام ليس الا هي فافهم
ثم لا يخفى ان التلازم بين المقدورية وامكان الصدور كاف في
اثبات المرام وكان المراد بالعلية ايضا ما بيننا ولهذا فلا يرد ما
بعض الحواشي من ان غاية ما يلزم مما ذكر ان يكون بينهما تلازم و
لا يفيد العلية بل يجوز ان يكونا معلولي علة ثالثة فتامل
له امكان الصدور عن الواجب تع هذا انما بنا على ثبوت التوحيد كما
اثبتنا البه او ان المراد ان كل ما هو مقدور للغير فهو مقدور للواجب سواء كان
واحدا او نعوذ بالله متعددا ولا يكون الغرض ههنا ان الواجب واحد
قادر على جميع ذلك بل بعد اثبات التوحيد يظهر ذلك فتامل
بايجاد الواجب تع وقدرته بلا واسطة ومن جوز كون الممكن محركا الا
يكون عنده ايضا جميع الممكنات مستندة اليه تع لكن اعم من واسطة
او بلا واسطة هذا هو الملايم لما سبق واما ما ذكر المحشي فلا يلائمه
بل ظاهره انه رجوع عن الكلام السابق ويكون غرضه اثبات كون الجميع

مقدورا له تعالى بلا واسطة ونحو ذلك بدعوى الضرورة فحق ان من هو قادر
على ايجاد الفاعل قادر على ايجاد فعله ايضا فهو تعالى قادر على ايجاد جميع
بلا واسطة على مذهب المعتزلة ايضا ولا يخفى ان دعوى الضرورة
المذكورة في حيز المنع لكن لا يثبت بها الا قدرته تعالى على جميع الموجودات
وكذا المقدورات لها الا على جميع الممكنات لما ذكرنا من المنافي
سابقا لكن هذا انما هو على ظاهر النظر وطور المناظرة ولعل من
تامل في مقدوراته عز شانه ولاحظ مصنوعاته عظم برهانه تحصل له العلم
القطعي بالمرام ولم يلتفت الى امثال هذه الشكوك والاوهام وعليه
التوكل وبه الاعتصام وقال بعض المحشين يمكن توجيه كلام المص
بحيث لا يتوجه شيء مما ذكرنا سابقا ان الامكان علة الا
حتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الراي وبعد تحكيم البرهان ظهر ان الامكان
علة الاحتياج الى المؤثر الواجب بالذات لان مفيض الوجود ليس الا
الواجب تعالى والامكان الذي علة الاحتياج الى الواجب بالذات
مشترك بين جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون جميع الممكنات
صادرة عنه تعالى بالعلم والارادة وما يصدر عن الشيء بالارادة والعلم
يصدق عليه بكون الشيء بالعلم والارادة يكون مقدورا له لان القدرة
هي الصفة التي يؤثر على وفق الارادة فيكون جميع الموجودات صادرة
عنه تعالى بالارادة والاختيار ويلزم ان يكون جميع الممكنات مقدورة له تعالى
بلا واسطة لعمومية العلة التي هي الامكان فيلزم عمومية الصفة
القدرية والى ما ذكرنا مفصلا يشير المحشي مجملا بقوله فلم يجوز

كون الممكن

كون الممكن فاعلا الخ انتهى وانت خبير بان ما ذكره انما على راي
الاشاعرة وح نقول المحشي فمن لم يجوز الى قوله ومن جوز
منطبق عليه لكن هذا الايضاح لتوجيه الكلام المص لانه لم يذهب الى
راي الاشعري واما بناء على زعم ان مفيض الوجود مطلقا هو الله تعالى
على جميع المذاهب فهذا لا ينافي ان يكون للعبد مدخل في افعاله عند
المعتزلة كما نقلنا سابقا عن بعض الافاضل وح بعد تسليم ما ذكره
يمكن حمل كلام المص عليه ولكن كلام المحشي يابي عن حمله عليه كما
لا يخفى فالحق في توجيه كلام المحشي هو ما ذكرنا فتامل والحاصل ان
قدرة الخ هذا ليس حاصلا للكلام السابق بل تحقيق ان المراد من القدرة المطلقة
التي نقلنا بتعلقها بجميع ما امكان الصدور عن العبد هو القدرة
لا القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير اذ ربما يمتنع صدور شيء عنه تعالى
بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى ومنافاته لذلك الشيء له وهو ظاهر ولا بد
عليك انه على هذا لو جعل المدعى عموم القدرة بالنسبة الى جميع الممكنات
او جميع ما امكان الصدور عن العبد لا بد من حمل القدرة على المعنى المشهور
لا على ما حمله المحشي في صحة انفكاك كل من الطرفين اذ لا شك ان
الممكنات التي لا توجد اصلا يكون عدمها ممتنع الانفكاك عنه تعالى بالمعنى
الذي ذكرناه سابقا نعم لو جعل المدعى عموم القدرة بالنسبة الى جميع الموجودات
لا يمكن حملها على ما ذكره فتامل اقول لما كان الامكان لا يتوجه
ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر الواجب لما سبق انه لا بد من الانتهاء اليه
اما بلا واسطة او بواسطة وتاثير المؤثر الواجب لا يمكن ان يكون على سبيل

الايجاب بالمعنى المذكور سابقا للاجماع على حدوث العالم فلا بد ان
يكون على سبيل الاختيار فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة
الى المؤثر الواجب القادر هذا وقد ظهر لك مما سبق ان هذا انما يتم
في الموجودات دون غيرها اذ الامكان لا يستدعي الا الحاجة الى
المؤثر ولا يستدعي وجود المؤثر فيجوز ان لا يصح نسبة التأثير فيه
او يصح الواجب على نحو الايجاب فتدبر هذا الوارد بالمؤثر المؤثر
في الوجود لما لو اريد المؤثر اعم من ان يكون في الوجود او العدم فالممكن
لا بد له من مؤثر بالفعل البتة لكن نقول انه يجوز ان يكون المعدومات
الممكنة عدمها مستندا الى الواجب على سبيل الايجاب بالاجماع المتفق لا
او الى عدم امر بناء على ما قالوا ان عدم العلة علة العدم فافهم
لما كان مقدورا للعبد الخ قد ظهر حاله مما سبق   اقول المعتزلة
لم ينفوا الخ فعليه ما في الحواشي الفخرية من ان هذا انما يستقيم لو كان
مراد الشارح ان المعتزلة لم يخصوا خلق الاجسام بقدرة الباري يعني انه قد
معصور [illegible] ولا افعال العباد وليس كذلك بل مراده انهم نفوا
قدرة العباد عليه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون لبعض المقدور
خصوصية تمنع قدرة العباد دون قدرته تعالى فيكون مقدورا للعباد
لا له تعالى وظني انه لا يتوجه عليه ما ذكره المحشي وهذا تام جدا وما في بعض
الحواشي من ان هذا خلاف ظاهر كلام الشارح بل ظاهره ما فهمه المحشي اذ
هذا يكون قولنا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز الى آخره مطويا في كلام
الشارح ولا يحتاج الى [illegible] المحشي وانه قائل الى التطويل المتعارف

او يصح معدوم حاله مثلا

التابع

التابع في الاستعمال فقصر مدخول الباء على ما قبله يقال خصصت الفلان بالذكر
اي ذكرته دون غيره مما وقع له بعد وضوح المراد منه ما ذكره صاحب هذه
من ان الانفكاك بين كلام الشارح على هذا ايضا يمكن توجيه كلام المحشي بان يقال
ما يمكن ان يكون له اختصاص بالغير نعم لا يوجد ذلك بالنسبة اليه تعالى هو افعال
العباد بان يقال انه مقدور للعباد على رأي المعتزلة لاختصاصها بالعباد
وهذا مدفوع لان المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرته تعالى نعم الخ ما ذكره
المحشي يكون اعم ضعفا على الضميمة التي يحتاج اليها ولا يخفى ما فيه
يكفي في الضميمة ان يقال لعل افعال العباد يكون مقدورة لهم فقط وكلام
على الواجب نعم بلا ضميمة ان المعتزلة يقولون باختصاصها بالعباد وظني
انه لا يتجه ما ذكره المحشي فتامل   الشارح هذا الاستدلال الخ لما كان
على هذا الدليل النقض مثل ما اورد على الدليل السابق من الوجهين وجه
هذا الوجه حتى لا يرد ذلك وانت خبير بانه وان اندفع ذلك لكن يرد
بعض الفضلاء من انه لو صح هذا البيان والتبيين للزم ان لا يتصور اختلال
نسبة الارادة وتعلقها ايضا الى الممكنات فلا يتصور اختلال نسبة الايجاب
بان يوجد بعض الممكنات دون بعض بل لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شيء
اصلا وكذا يرد النقض بحوم قدرته تعالى وتعلقه بعمرو وغيرهما فتامل   كلام المحشي
الخ لا يخفى عليك انه اذا حمل الدليل على ما ذكره الشارح من ان العدم ليس
بشيء وانه نفي محض لا امتياز فيه اصلا لا مجال لورود المنع اصلا وانما يرد
على من لم يقل به كالمعتزلة والحكماء على ما ذكره الشارح وما ذكره المحشي من ورود
المنع على المذهبين لا وجه له الا ان يكون نظره الى ان القول بعدم التمايز
اصلا انما لا يعقل اذ لا يعقل وجود البعض دون البعض بالمعنى للبعض

ح فلابد للاشعري ايضا ان يقول بتمايز بين المعدومات في الحالة وان لم يكن على
نحو ما يقول المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين في ورود المنع ولا يخفى ما فيه
من التكلف ثم ما ذكر في دفعه من قبل الاشعرية مما لا وجه له اذ الكلام
على هذا الاستدلال والاشكال ان الاشاعرة نفوا التاثير عن غيره تعالى
وعلى مذهبهم ظ ان كل ما هو مقدور للعبد لا بد ان يكون مقدورا له تعالى
ولا حاجة الى الاستدلال بنفي الكلام ح في اثبات ما ذكر ثم نعلم ثبت بانه انما
يخرج ما ذكر لا ان كل ممكن مقدور له تعالى والظ انه للدفع كما اشرنا اليه
سابقا فتذكره ما ذكر لدفع المنع من جانب المعتزلة كانه ناظر الى ما اشار
اليه في الحاشية السابقة من دعوى الضرورة في ان كل ما هو قادر على ا
لفاعل قادر على الاعلى فعله ايضا فكل ما هو مقدور للعبد نعم مقدور له تعالى
ايضا وحديث العلم بنظام الجزء تحقيق للمقام كما في الحاشية السابقة هذا وبعض
الفضلاء بعد ما ذكر انه لو بني الدليل على ما ذكره الش يكون بين المذهبين فرق
قطعا قال وكان المحشي اعرض عن هذا البناء لظهور ضعف هذا المبنى وجعل
المبنى ما ذهب اليه الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في نظره باعتبار
العلم بالنفع وغيره بخلاف مذهب المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين في ورود
المنع لجواز اختلاف النسبة على مذهب الاشاعرة من جهة اخرى فدفع عنهم بما
ذكره عن المعتزلة بان مرادهم تساوي النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع
النظر عن الارادة والعلم بالاصلح وح يصح عموم القدرة على المذهبين ولا ينافيه
مذهب المعتزلة انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف اقول على قاعدتهم
انه كان بناء هذا ايضا على ما ذكره من ان المعتزلة يقولون ان كل ما هو قادر على ا
لفاعل قادر على فعله ايضا يجب ذاته مع قطع النظر عن العلم بالمصلحة فكل ما هو

مقدور

مقدور للعبد يكون مقدورا له تعالى ايضا فلا منع عليهم وبالجملة هذا
اعادة لما ذكره في الحاشية السابقة من جانب المعتزلة ولا يخفى ان هذا ايضا
في الحقيقة لا يدفع الاعتراض عن الدليل المذكور بل هو دليل آخر على عموم القدرة
فتدبر وعلى ما قررنا يندفع ما يتوهم على الظاهر او قد اورده بعض الفضلاء
من ان مراد الش انه على قاعدة الاعتزال لا يحتاج ان يقول كذا الا انه يلزم على
قاعدتهم هذا والمعتزلة قائلون به فلا ينفع في دفع المنع عند القول
المعتزلة به ولا على اللزوم من قولهم انه يكفي للمانع عند منافاة قولهم للمعلوم انهم لم يلتزموا
نعم لو استدل الخصم بقول المعتزلة او الحكيم لنفع هذا الكلام ولا حاجة الى
ما تكلفه من ان غرض المحشي ليس دفع الاعتراض والمنع فانه مدفوع بما سبق
من تخصيص الكلام بما هو مقدور للعبد بل غرضه دفع توهم ان قاعدة الا
عتزال والحكيم تنافي العموم القدرة فتامل بل من تعلق الارادة كلمة بل يحتمل
ان يكون للاضراب والمعنى انه ليست مانعة في الحقيقة من تعلق القدرة اذ لا
معنى يحصل المنع عنه بل من تعلق الارادة ويحتمل ان يكون للترقي اذ غرضه
عدم كونها مانعة من تعلق الارادة ذكرا ولا انها ليست مانعة من تعلق
اصل القدرة بل من تعلق القدرة المستجمعة فهو ترقي بانه ليست مانعة من تعلق
القدرة اصلا بل من تعلق الارادة هذا ولما جعله للترقي بان يكون المعنى
الخصوصية مانعة من تعلق القدرة الشاملة بل مانعة من تعلق الارادة ايضا كان
بعض المحشين فيما لا يحصل له محصل لا يخفى اقول على قانون الحكمة آه حاصله
ان الحكماء لا يجوزون التاثير في الوجود لغيره تعالى فكل ما هو مقدور للعبد لا بد ان يكون
مقدورا له تعالى فلا منع عليهم ويرد عليه ايضا ان في الحقيقة هذا استدلال آخر ومع المنع

عن الدليل المذكور فتدبر نعم قبول الوجود وقبول الحركات هذا يدل
على ان الحركات ايضا ليست صادرة عن الجبال لهم قبولها وهو ينافي ما ذكر
سابقا حيث قال وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم لان
يوجه بالتوجيه الذي نقلنا عن بعض الافاضل واجاب في بعض الحواشي
بان غرض المحشي ههنا انما هو نقل قول الحكماء ولهذا قال اولا على قانون
الحكمة وقال ثانيا نعم قبول الوجود والحركات عنهم ولا يدل كلامه على
ان اعتقاده هذا وما ذكر سابقا هو اعتقاده بناء على ان الحق عنده ان
افعال العباد صادرة عنهم فلا اضطراب فتامل هذا لا يجوز
صدور ممكن عن غير الواجب تعالى هكذا في اكثر النسخ وهو الصحيح والمعنى ان
عدم استعداد المادة لحدوث ممكن يوجب عدم امكان صدوره عن
الواجب فلا يجوز صدوره من غير الواجب فهو ظاهر وح فلا ينافي ما هو المدعى
على زعمهم من ان كل ما هو مقدور الغير مقدور له تعالى هذا وعلى ما قرر ثبوته
ما في الحواشي الفخرية من انه اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن دون
آخر لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية وهذا مضاد لما انه يجوز
صدر ممكن عن غير الواجب وذلك لانه بناء على زعم المحشي يجب ان يبدأ على التمام
انه يجوز بناء على قاعدة الحكماء صدور ممكن عن غير الواجب لا يكون مقدورا
له تعالى حتى لا يثبت عموم القدرة على رايهم ولم يلزم ذلك على ما ذكرنا
فتامل وفي بعض النسخ هذا لا يوجب عدم تجويز صدور ممكن عن الواجب نعم
وكانه سهو ووجهه بعض المحققين بان كون استعداد المادة شرط الحدوث
الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب بالنسبة الى البعض

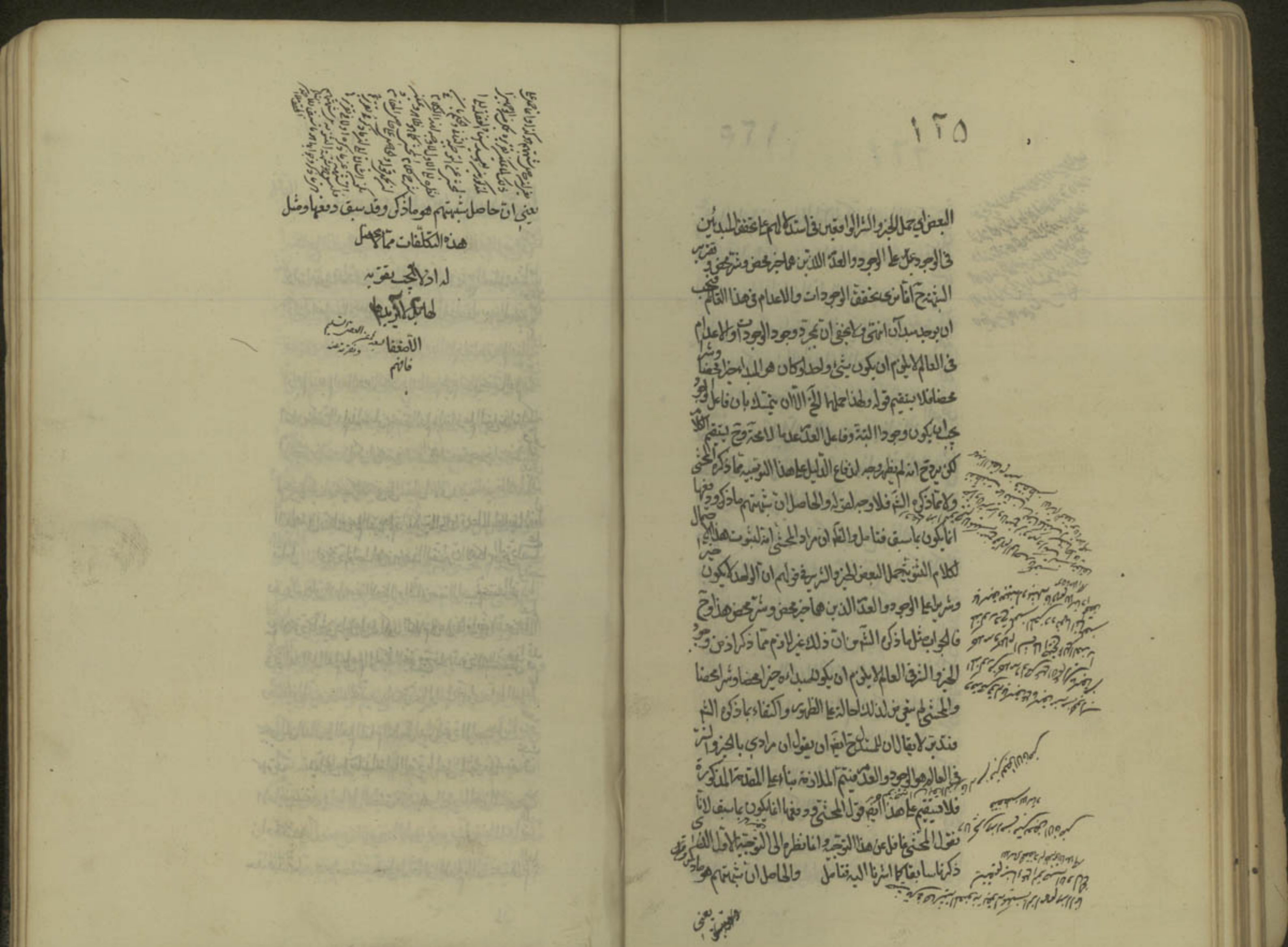
القدرة

القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا
ان المشية عندهم لا يتعلق بما لم يستعد المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح
بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت كان صادرا عنه تعالى انتهى ووافقه
في ذلك بعض الحواشي قال وح فلا غبار في كلام المحشي وعلى هذه النسخة
لا يتوجه اعتراض المحقق الفخري انتهى وفيه تامل لانه اذا لم يستعد المادة
لحدوث ممكن فلعله لا يقدر تعالى على ايجاد ذلك الممكن بالنسبة الى اصل القدرة
ايضا من غير اعتبار استجماع الشرائط لا بد لنفيه من دليل وليس فيما نقلنا
ما يصلح لذلك الا فتامل ويمكن ان يخص الممكن في كلام المحشي بالمقدور
للغير اي هذا لا يوجب عدم تجويز صدور ممكن مقدور للغير عن الواجب
تعالى ح يرجع الى ما ذكرنا في توجيه النسخة الاولى لا الاولى لكنه بعيد فتدبر
لا يخفى ان المدعى قد ظهر ما يتعلق به فيما سبق فلا حاجة الى اعادة الكلام
هي ان الله تعالى خير محض لان ذاته المقدسة عالم بجميع الخيرات والشرور
غير محتاج الى شيء منها ومن كان كذلك لا يصدر عنه الشر بالضرورة فيكون
خيرا محضا او لانه تعالى عين الوجود والوجود خير محض على ما هو المشهور
وهو تعالى خير محض اذ الشر ليس الا العدم ولا يمكن صدور العدم عن الوجود
على ما هو طريقة الحكماء فتامل يمكن ان لهم بان الله تعالى آه هذا
انما يستقيم بناء على التوجيه الاول واما على الثاني فلا بل الحق في جوابه
ان يقال بانه ليس شانه تعالى الا اعطاء الوجود فلا يصدر عنه تعالى الا الخير
انما يصدر الشر والعدم عن الممكنات المعلولة له تعالى فالعدم مستند اليه تعالى
بالواسطة ولا محذور فيه هذا الوجه تصدور العدم عن الممكنات بناء

على انها ليست عين الوجود بل ماهية غير الوجود مخلوطة بالوجود
بالعدم ايضا لامكانها ولا استحالة في صدور العدم اعني الحاصل
عن الوجود المحض واما لو لم يجوز صدوره عن الموجودات اصلا
فالجواب بعد تسليم ذلك هو ما ذكره بعض المحققين من ان الشر
الحقيقي يعني العدم لا يصدر عن موجود اصلا بل علته عدم مثله
والواقع في العالم انما هي شرور اضافية اي وجودات توصف بالشر
بالاضافة كوجود النار في الثوب مثلا ومصادفة القاطع للعضو المقطوع
وهذه الشرور وان استدعت علة موجودة لكن هذه الاستدعاء الى المبدأ
من حيث كونها شرورا حتى من حيث كونها شرورا والمجعول منه صادر عن
الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات ولا استحالة فيه انما المحال صدور
الشر عن الخير المحض بالذات ولم يلزم ذلك فتامل ثم ان هذا لو يندفع
شبهة الثنوية في اثنينية المبدأ واما ما يستنبط منها من لزوم عدم عموم
قدرته تعالى وهو ان لم يندفع بما ذكر لكن ظاهر الدفع حينئذ اذ لا يلزم الا
عدم قدرته تعالى على الشر المحض والغالب والمساوي باعتبار انضمام العلم
والارادة لا بالنظر الى ذاته بذاته ولا محذور فيه والحاصل ان اللازم
هو عدم القدرة المستجمعة للشرائط ولا نزاع فيه لا القدرة مطلقا والكلام
فيه كما ذكره المحشي مراد فتامل هو العقل والامكان وبالنور الوجود
الذي هو عين الواجب وبالجملة جعلوا الخيرات مستندة اليه تعالى
الى الممكنات كما ذكرنا وح فلا مخالفة لهم مع المسلمين فافهم قال
المجوس الخ لا يخفى انه على هذا لا يكون المجوس من المخالفين في هذا الاصل القائلين

بتعدد المبدأ بل يسندون الجميع اليه تعالى لكنهم لم يجعلوا الشرور مستندة
اليه تعالى بلا واسطة لكونه خيرا محضا بل اسندوها الى اهرمن وقالوا ان
ايجاد اهرمن ليس شرا بل خير لان اعطاء الوجود خير مطلقا وانما صدر الشر
عن اهرمن لا منه تعالى هذا وقال بعض المحققين اي شر اشد مفسدة من
ايجاد موجود يكون منبعا للشرور ابد الآباد انتهى ولا يذهب عليك
على ما عرفت ان الوجود خير محض مطلقا يمكن القول بانه لا محذور في ذلك
اذ الصادر منه تعالى ليس الا اعطاء الوجود وهو خير غاية الامر وجوب العوض
عليه تعالى لو صار شرا مظلوما كما هو مذهب المعتزلة ثم لو كان صدور
الشر عن ذلك الشرير بالقدرة والاختيار لا من قبيل فعل الطبايع
ذكره ظاهر حينئذ فظهر ان ما ذكره المجوس يصلح جوابا اخر عن شبهة الثنوية
غير ما ذكره الحكماء ان هذه شرور قليلة تتبع خيرات كثيرة لكن يرد عليه
انه لو كان مرادهم باهرمن هو الشيطان على ما ذكره الشارح فلم يصح نسبة
جميع الشرور اليه اذ لا شك في وجود شرور لا يمكن اسنادها اليه بل الحق على
هذا الجواب ان تسند الشرور الى الممكنات التي هي مبادي لها سواء كان
شيطانا او غيرهما فتامل من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا الا
بالتشديد الثاني بالتخفيف بدليل قوله تاليا شر محضا وح يكون
الخير للمبالغة في كونه خيرا الى حد لا خير منه كما في الوصف الذي ذكره
الشارح وكما في الوصف الذي ذكره الغزي وهو ان يريد بالخير ما لا يصدر عنه
الا الخير وبالشر ما لا يصدر عنه الا الشر فتدبر ولهذا حملها بعض
الخ قال بعض الافاضل اي ولثبوت هذا الاحتمال الكلام الثنوية حملها

نعم لم يجعلوا الوجود معلولا لبرادان بل واجبا
لذاته كما تقرر ولا يبعد لو قالوا انه قوة لا يقدر
ذاته بذاته على ايجاد وتكميل الشرور بلا واسطة
كما تعاقب المنى للعقل بما يرجع احتمال الفاعل
الذي ذكرنا في تحرير المسئلة لكن ذلك ايضا
لا يظهر من كلام ناس منه



البعض اي حمل الجزء والشر الواقعين في اسند كلامهم على تحقق المبدئين
في الوجود حمل على الوجود والعدم اللذين هما خير محض وشر محض وتقرير
السنهج أنا نرى تحقق الوجودات والاعدام في هذا العالم فيجب
ان يوجد مبدآن انتهى ولا يخفى ان مجرد وجود الوجودات والاعدام
في العالم لا يلزم ان يكون لشيء واحد لو كان هو المبدا خيرا محضا وشرا
محضا فلا يستقيم قوله ولهذا حملها الخ الا ان يتمسك بان فاعل الوجود
يجب ان يكون وجود البتة وفاعل العدم عدما لا محالة وح يستقيم الكلام
لكن يرد ح انه لم يظهر وجه لن فاع الدليل على هذا التوجيه مما ذكره المحشي
ولا مما ذكره الشارح فلا وجه لقوله والحاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها
انما يكون بما سبق فتامل والظاهر ان مراد المحشي انه لثبوت هذا الاحتمال
لكلام الشارح يحمل البعض الخير والشر فيه لم ان الواحد لا يكون
خيرا وشرا على الوجود والعدم الذين هما خير محض وشر محض هذا اوجه
فالجواب مثل ما ذكره الشارح من ان ذلك غير لازم مما ذكر اذ من وجود
الخير والشر في العالم لا يلزم ان يكون المبدا خيرا محضا وشرا محضا
والمحشي لم يتعرض لذلك لحالته على الظهور واكتفاء بما ذكره الشارح
فتدبر لا يقال ان للمنسوخ ح ايضا ان يقول ان مرادي بالخير والشر
في العالم هو الوجود والعدم فيتم الملازمة بناء على المقدمة المذكورة
فلا يستقيم على هذا ايضا قول المحشي و دفعها انما يكون بما سبق لانا
نقول المحشي غافل عن هذا التوجيه وانما نظر الى التوجيه الاول الظاهر وقد
ذكرناه سابقا كما اشرنا اليه فتامل والحاصل ان شبهتهم هو ما ذكر وقد

يعني ان حاصل شبهتهم هو ما ذكر وقد سبق دفعها وشل
هذه التكلفات مما لا يحصل
لدا الحجب بقوته
لها بكر الكر بما
الا صفا
فانهم

ثم بواسطة يدل على علمه تعالى بذاته قال بعض الفضلاء لان كل من علم
شيئا يعلم انه هو الذي يعلمه والعالم بالقضية يجب ان يعلم الموضوع والموضوع
ذاته انتهى وقد ادعى ذلك ايضا المحقق الدواني في شرح العقائد وفيه تامل
اذ كثيرا ما نعلم شيئا ونغفل عن كوننا عالما به ولعل لهذا عدل بعض المحققين عن
ذلك الى دعوى امكانه حيث قال اذا علم افعاله علم ذاته اذ من علم افعاله يمكن
ان يعلم انه يعلم افعاله ومن امكان ذلك العلم لزوم امكان تحقق العلم بذاته ومن
امكان تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته اذ علم النبي بذاته لا يمكنه
الا بحضور ذاته ومن امكن ان يحضر ذاته عند ذاته فقد حضر ذاته عند ذاته ولو
لم يحضر لامكن ان يحضر كما لا يخفى على المتفطن انتهى وفيه ما فيه فالاولى ان يدعى
البداهة في ان كل من علم الغير يعلم ذاته لا سيما اذا كان عالما بلطايف الافعال
فتامل اي تجرد الواجب الغرض من هذا التقرير الاحكام والتجرد السابق على
نفي ولحوقه ان الاول صفة الافعال والثاني صفة الواجب ثم تخصيص التجرد بالواجب
مع ان تجرد كل شيء دليل على علمه لكون الكلام في علمه تعالى وانهم لا يثبتون حملا للعلم
في قوله دلائل العلم على علم الواجب كما لا يخفى وحينئذ فلا يتوجه ذلك التخصيص هذا وقد
وجه بعض المحشين ذلك التخصيص بان تجرد غير الواجب غير ثابت وان دل على العلم على ما
سيجيء لكن الدال على العلم التام الكامل ليس الا تجرد الواجب جل شانه وهو
كما ترى يدل على علمه تعالى بذاته اما التجرد بالمعنى المشهور فلما سبق في بحث
الاعراض مستقصى واما على التحقيق فلانه هو التجرد بالمعنى المشهور مع
زيادة قيد هو كونه عين الوجود والظاهر وجوب كونه عالما بذاته ظاهرا
جدا فتدبر ويواسطة يدل على علمه تعالى اذ العلم بالعلية يستلزم العلم

بالمع

بالعلية يستلزم العلم بالمعلول وفي هذا الدليل تامل فيه كان الشارح اشار اليه هو ان هذا الدليل
اي الذي تمسك فيه بالتجرد الحقيقي يظهر كونه تعالى عالما بجميع ما سواه
من غير تمسك بما ذكر لانه عالم بذاته فيكون عالما بافعاله ايضا وذلك لانه
اذا كان الواجب تعالى محض الوجود الحقيقي غير محتاج الى الارتباط بالغير
بل جميع ما سواه موجود بالارتباط به والانتساب اليه على ما هو ذوق
اهل التاله فيكون تعالى عالما بجميع الاشياء البتة اذ العلم ليس الا
ارتباط خاص بين العالم والمعلوم يوجب ظهوره وانكشافه عنده
فاذا كان وجود جميع الاشياء بالارتباط به سبحانه فيكون جميعها ظاهرا
منكشفا لديه وما ذلك الا العلم فتدبر ويحتمل ان يكون الشارح هو ما ذكره
بعض المحققين من انه اشارة الى ان علمه تعالى بذاته غير علمه بافعاله اجمالا
سيجيء في كلام المحشي تصريحا وتلويحا غير مرة انتهى وقال بعض الفضلاء
اشارة الى صعوبة اتمام هذا الدليل بطريق الاستدلال والعلوم
الظاهرية ووضوحه عند التاله والذوق والحال كما ذكره اللاهيون اوزوقا
وقد يقال انه اشارة الى انه يدل على انه لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود
بالذات اذ جعل مناط التجرد المقتضي للعلم كونه محض الوجود المنزه
ولا شك في انحصاره في الواجب تعالى وقد يقال انه اشارة الى
انه يعضد ما قال الصوفية من انه لا موجود سوى الله تعالى
الى هذه المقالة يظهر عموم علمه تعالى اذ الكل على هذا القول مظاهر
فانه على ذاته مظهر الكل على ذاته تعالى انتهى ولا يخفى بعد الوجه الاول
والثالث واما الثاني فمع بعده سخيف جدا اذ لم يظهر مما ذكره الا

ثبوت العلم المجرد الحقيقي لا نفيه عما عداه كيف وقد جعل التجرد
بالمعنى المشهود دليلا عليه وهو لا ينحصر في الواجب تعالى فتدبر وقال
السيد المحقق الداماد قدس سره السر هو ان ما سوى الله تعالى
من الممكنات ليس لها وجود بل هي منسوبة الى حضرة الوجود لان الوجود
ليس بعارض لها ولا قائما بها ولا بمهيتها بل مصداق حمل الوجود عليها
مجرد انتسابها الى الوجود كما ان الحداد هو من نسب الى الحديد وذلك
هو مصداق حمل الحداد عليه لا من يقوم به الحديد هذا على ذوق المتالهة
ومذاق الصوفية اعلى من ذلك فانهم يزعمون ان للمهية الممكنة لا يطلق عليها
الموجود اصلا بل انما الممكنات مظاهر للحقيقة المقدسة الواجبة ونسبتها الى
تلك الحضرة كنسبة الامواج الى البحر والاشعة الى النور والتعينات الى
الطبايع الكلية ثم اذا لوحظ ان الظهور الحق اي هذا الوجود الحقيقي ليس
الا للموجود الحق الاول تعالى فليس الظهور الا له فالظاهر الحق هو الله تعالى وتقدس
وانما المخفي ما عدا ذاته تعالى فاذن هو خفي من فرط الظهور ونسبته
الى عقول العقلاء في الخفاء من شدة الظهور كنسبة الشمس الى القوة الباصرة
بل لا نسبة بين النسبتين فتبصر انتهى وكانه لا يرجع الى محصول
هذا وقد ذكروا وجوها اخرى للشرط طويناها احرى بالستر فانهم
هذا الدليل على تقرير الشارح الخ قال بعض المحققين لعل هذا
الكلام منه اشارة الى ان تخصيص الاخير بكونه عاما انما هو لاجل انه
لا يدل على العموم ما لم ينضم اليه شيء آخر اعني كونه عالما بذاته واذا احتاج
ضم شيء آخر ليصير عاما كان الدليلان الاولان ايضا كما عرفت تقريره فيه ان الدليل الاول بعد الضم

انيم

انيم عاما فرق ليس بتام اذ اللازم منه الا كونه تعالى عالما بافعاله المتقنة
وبذاته انيم بناء على الضميمة المذكورة واما الثاني للاشياء مثل افعال
مخلوقاته فلا واما الثاني فهو بعد الضميمة ليصير بعينه الدليل الثالث
اذ ليس الملحوظ فيه الا ان يثبت علمه تعالى بذاته باي وجه كان لا الخصوص الوجه
الذي ذكره الشارح ثم يثبت علمه بجميع الاشياء لاستنادها اليه وليس الدليل
الثاني بعد الضم الا هذا فليس غرض المحشي ما ذكره بل غرضه ان جعل
هذه الثلاثة ادلة والحكم بكون الثالث عاما مع انه لا يصلح دليلا ما لم ينضم
اليه الثاني او دليل آخر لا يخلو عن حزازة ولو حمل قوله والاخير عام على انه
دال على عموم العلم لا على اصله يعني ان من الدليلين الاولين ثبت اصل العلم
في الجملة وهذا الثالث انما هو لاثبات عمومه وان احتاج الى ضميمة
فلا حزازة فيه لكنه فيه صرف متبادر اللفظ كما لا يخفى ثم ان هذا المحقق
يمكن ان يقرر الدليل الثالث على وجه لا يحتاج الى ضميمة فقال لما ثبت
جميع الموجودات مستندة الى الله وهو ليس مستندا الى شيء من الاشياء
فهو تعالى لكونه غير متعلق لشيء من الاشياء بل هو موجود لذاته قائم بذاته
وجميع الاشياء لكونه معلولة له موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه
غير غائبة عنه تعالى لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول فان حصول المعلول للعلة
اشد من حصول الصورة لنا كما صرح به المحقق قدس سره في شرح الاشارات
فهو تعالى عالم بها للحضور اذ العلم هو كون المعلوم موجودا للامر القائم بذاته وحاضرا
عنده موجودا لذاته غير غائب عنه كما عرفت فثبت علمه تعالى بجميع ما سواه
وهو المطلوب فعلى هذا التقرير لا حاجة في اتمام الدليل الى ضم دليل آخر

ذاته عالم بذاته كما اشار اليه الشارح وصرح به المحشي بل هو مستقل في
اثبات المطلوب انتهى وفيه لا نم انه يلزم من كون الاشياء معلولة له لو كانت
موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه لا بد له من دليل و وجوب كون العلة
موجودة مع المعلول لا يفيد ذلك كما لا يخفى كيف والنار علة الحرارة ولا علم
لها اصلا ولو سلم فانما يسلم في افعاله تعالى واما في مخلوقاته فلا نم ولا يخفى
انه على تقدير تمامه انما يدل على عموم علمه بالنسبة الى جميع ما سواه والا
يدل على علمه بذاته ايضا مع ان المطلوب ذلك والاخير علم انه دال على علمه بذاته
وبجميع ما سواه فتامل لكون الفاعل اشرف الخ يمكن ان يناقش فيه
بان كون الفاعل اشرف لا يقتضي الا كونه عالما بما علم معلوله وح فنعلم
العلماء بذواتهم لا يدل الا على علم الواجب تعالى ايضا بذواتهم لا بذاته تعالى
على ما هو المدعى فالاولى ان يقال انه تعالى ايضا عالم بذاته بالطريق لكون
الفاعل اشرف فان قلت لا يثبت على هذا الا علمه تعالى بذاته بوجه ما لا بالكنه
فنثبت على تقرير المحشي ايضا لا يثبت الا ذلك اذ العلماء لا يعلمون ذواتهم
الا بوجه ما فتامل ويمكن ان يثبت بهذا الدليل ويعلم مطلقا اي
في الجملة بان يقال انه تعالى لما كان سببا لجميع الموجودات التي منها العلماء كان
عالما في الجملة بالطريق لكون الفاعل اشرف ثم يثبت العلم بذاته تعالى ما مر
الينا بقاعدة ان من علم الغير يعلم ذاته بالطريق ثم يثبت بجميع الموجودات
بناء على ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ولا يخفى ان المناقشة التي
اوردناها على التقرير الاول لا ترد على هذا التقرير فتدبر باحد
الوجهين المذكورين الخ اما على الوجه الاول فلانه تعالى فياض جميع العلوم

مبدا لجميع الموجودات التي منها العلماء
نعم فيكون هو تعالى ايضا عالما بهم

فيقال

وملهمها

وملهمها فيكون عالما بذاته بالطريق واذا كان عالما بذاته يكون عالما بجميع
الموجودات واما على الوجه الثاني فلانه تعالى لما كان فياض جميع العلوم
فيكون عالما في الجملة بالطريق واذا كان عالما في الجملة كان عالما بذاته بالطريق
بناء على ما اشير اليه واذا كان عالما بذاته يكون عالما بجميع الموجودات هذا
ومنه ظهر فساد ما توهمه بعض الافاضل من عدم امكان اجراء الوجه الاول
في هذا الدليل والحاجة الى ما تكلفه من ان المراد بالمحل لوجهين لاثبات علمه
بجميع الموجودات هذا ~~فقد ظهر ما توهمه بعض الافاضل من عدم امكان~~ الحق وليس
كذلك لما ظهر مما قررناه ولو حذف قوله بذاته في قوله كان عالما بذاته بالطريق
لكان اولى وح ان كان فيه ايضا حذف حيث ان العلم ظاهر من الجملة
فلا يلايم الوجه الاول وبالجملة المقصود من العبارة هيئ فتامل
علم الواجب بالذات بذاته صلة للعلم وحط على البينة كما احتمل في بعض الحواشي
بالمعنى انه لم يجب احد علم الواجب بالاشياء باعتبار حضور ذاته الذي
هو مبدا لحضور الاشياء كما سيجيء تحقيقه بل بعضهم نفوا العلم التفصيلي
قبل ايجاد الاشياء بعد جد وفي بعض الحواشي انه لم يوجد لفظ بذاته في
بعض النسخ قال وهو اولى وهذا بناء على الوجه الذي ذكره لحل هذه الحاشية
وسينقله واما زعمنا فالاولى وجوده كما يشهد به سياق الحاشية فتدبر
لطائفة منهم ان هذا اي العلم التفصيلي هو العلم اليقيني انهم ظنوا ان
العلم ليس الا العلم التفصيلي ولما نفوه عن الواجب تعالى قبل ايجاد الاشياء
في الاعيان ظنوا انه تعالى ليس بعالم بالاشياء في ذلك الوقت اصلا حتى لا
لم ينفوا العلم مطلقا لانهم لم ينكروا العلم بذاته تعالى اصلا وايضا لم ينكروا

١ فيكون
٢ توهمه
٣ هو الوجه الثاني لكن في عبارات المحشي
مدرسة بدون ظاهر انه لاثبات
علمه تعالى بذاته يمكن اجراء الكلام الوجهين

العلم بالاشياء بعد ايجادها بل انما انكروا العلم بالاشياء قبل ايجادها
وذلك ايضا بناء على زعمهم من انحصار العلم في التفصيل والافراد
لا ينفي العلم الاجمالي قبل ايجاد الاشياء ايضا هذا ثم ان هذا البعض
الذين عرفهم الشيخ قوله ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل
وقوعها ودلالة الدليل الذي استندوا به على ان غرضهم نفي العلم قبل
ايجاد الاشياء فغير ظاهر وقد صرحوا ايضا به اعتمادا على ما ذكره الشيخ و
كذا على عدم شمول علمه تعالى بذاته اذ لا يجري فيه اصلا واما على ان المراد
انما هو نفي التفصيل دون الاجمالي ايضا فغير ظاهر اذ الدليل المذكور
ينفي العلم بالاشياء قبل ايجادها مطلقا كما يشهد به التامل فان قلت
العلم الاجمالي على زعم المحشي ليس الا العلم بذاته تعالى والدليل المذكور
لا ينفيه قلنا الدليل المذكور لا ينفي العلم بالذات اذا لم يكن هو بعينه
علما اجماليا بالاشياء واما لو كان علما اجماليا على ما هو زعم المحشي فينفيه
الدليل المذكور فح الدليل المذكور ينفي العلم مطلقا قبل ايجاد الاشياء
فتامل وبما قررنا في حل هذه الحاشية ظهر فساد ما قاله بعض المحققين من
ان الاولى والثانية انهم نفوا العلم بحصول الصور في ذاته سواء كان قبل
ايجاد الاشياء او بعده كما يشعر به دليلهم وح يكون ظنهم ان العلم انما
هو هذا وحده والا فكيف يظن عاقل ان العلم ما يكون قبل ايجاد الاشياء
وبعده لا يكون علما والحق ان دليلهم انما يشعر باستحالة حصول الصور
المتكثرة في ذاته تعالى لا باستحالة كون العلم قبل الايجاد انتهى ذلك لما
تبين ان المشار اليه بهذا في قوله ظنا منهم ان العلم هو هذا هو العلم التفصيلي

بالاشيا

لا مع وبعد قبل ايجاد الاشياء وح فاندفع الاستبعاد الذي ذكره ولما
ذكره بقوله وايضا بناؤه على توهم ان البعض الذي اشار اليه المحشي
هو طائفتين عند الشيخ بقوله ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما
بذاته الخ وليس كذلك كما عرفت فتامل وقد اورد بعض المحشين على قوله كما
يدل عليه الدليل الخ بان هذا لا يدل على ان مرادهم نفي العلم التفصيلي لا
نفي اصل العلم لانه قد لا يكون الدليل منطبقا على المدعى وهذا من بعض
الابحاث على الدلائل العقلية التامة ثم نقل كلاما عن المص في نقد المحصل
يدل على ان قدماء الفلاسفة مذهبهم انه تعالى عن ذلك لا يعلم شيئا واثبت
خبره بمخالفة الاول ظاهرا لكن يمكن توجيهه بانه بعد صراحة كلامهم
في نفي العلم مطلقا على ما نقله المص لا عبرة باشعار ادلتهم بخلافه غاية
الامر ان يكون هذا مخالفا على ادلتهم لكن الكلام ح في صراحة كلامهم فيما
ذكر اذ ما نقله عن المص لعله يمكن حمله على نفي العلم الزائد على الذات كما
يظهر بالتامل فيه فتامل ثم ان في بعض الحواشي تصدى لدفع هذا الايراد
وصرف كلام المحشي عن ظاهره وحمله على ان المراد ان احدا من العقلاء
لم ينفوا علم الواجب حقيقة بل تخيلوا امرا ليس بعلم علما له ونفوه فنفيهم
العلم التفصيلي بالاشياء قبل الايجاد وزعموا ان هذا العلم التفصيلي الذي
قبل الايجاد هو العلم وليس بثابت للواجب فظنوا انهم نفوا العلم عن الواجب ولم
يدروا ان علم الواجب الواقع ليس عبارة عن العلم التفصيلي الذي هو عبارة
عن الاشياء الموجودة وبعضهم نفوا علمه تعالى بذاته وارادوا به العلم المغاير
للذات ظنا منهم ان الذات لعلم لا بد ان يكون مغايرا للمعلوم ولم يدروا

ان العلم قد يكون عين الذات كما في علم الواجب بذاته وبالاشيا فلم ينفوا
ما هو علمه تعالى حقيقة والقرينة على ذلك دليلهم ثم نقل دليلهم ولا يخفى
سخافته فان محصول ما ذكره يرجع الى اعتراض من المحشي على من نفى العلم
بان دليلهم لا ينفي العلم مطلقا بل العلم التفصيلي او العلم الزائد ولا
يبقى لك من له ربط باساليب الكلام انه ليس غرض المحشي ذلك ولا ربط
له بهذا المقام وهذا ظاهر جدا على انه على هذا التوجيه ايضا لا يندفع ايراد
بعض المحشين ظاهرا اذ له ان يقول ان اشعار دليلهم بما ذكره لا يدل على
انهم نفوا العلم كذلك بل يجوز ان يكون دليلهم غير منطبق على الدعوى
هذا كله مع ان قول المحشي في الحاشية الآتية هذا اشارة الى ان
بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه يأبى عن هذا التوجيه كما لا
يخفى وهذا انما اعترف به صاحب هذه الحاشية ايضا فتأمل والبعض الذين
نفوا العلم بذاته انهم هم الفرقة الاولى التي نقلها الشارح من المخالفين وا
دليلهم بما ذكره باعتبار ان العلم الزائد نسبة لا العلم الذي هو عين
ايضا ولا يخفى عدم وقعه ثم انه لم يتعرض للفريقين الآخرين من المخالف
لكن حالهما ظاهر فان الاولى منهما صرحوا بكونه تعالى عالما بذاته والثانية
انما نفوا العلم بالجزئيات المتغيرة والمكلفة فقط فلا مخالفة لهم مع ما
ظنه المحشي فتأمل والاولى ان يقال وجوه ان حمله على التجوز في
بادي النظر اظهر من حمل الجواز عليه اذ ظاهره الجواز بحسب نفس الامر
ايضا يصح ولا وجه له باعتبار تجويز البعض ذلك على ما نقل عن الشافعي وغيره
واما الجواز فالظاهر منه الجواز عنده فافهم هذا ولعل المحشي علم ان مختار

الشـ

الشافعي ليس ما ذهب اليه الشافعي والا فيمكن حمل الجواز على ظاهره بناء على
مختاره وانه لم يصح من جانب بعض المتكلمين هذا الدليل كما هو قد تبين
لم يكن او يوجد اعلى منه لاستحالة ترجيح المرجوح وقد يستدل
عليه بادلة اخرى ايضا لا يسع المقام نقلها قال الشارح وهو انه تعالى قادر
هذا بناء على حمل القدرة على معناها المشهور لكن العمدة في اثبات حدوث
العالم هو الشرع كما عرفت وح فاثبات العلم بالقدرة يرجع الى التمسك
بالشرع ولو صح ذلك فليتمسك به ابتداء فافهم ثم لا يخفى ان باثبات القدرة
انما يثبت اصل العلم في الجملة لا علمه بذاته الا بنفسه ولا عموم علمه بجميع ما سواه
اذ لا يثبت باثبات اصل القدرة وهو ظاهر ولا بعمومها ايضا كما يظهر بما
لا تأمل فتأمل وح لا يرد ما اورد عليه لان اثبات النبوة لا
يتوقف على اثبات عموم علمه تعالى بل على علمه بالمعجزة الخاصة واثبات العلم
بها لا يتوقف على اثبات عموم العلم بل يجوز ان يحصل بمشاهدة المعجزة
العلم بان فاعلها ليس الا الله تعالى ويحصل ايضا بملاحظة احكامها وا
تقانها العلم بكون مبدائها عالما وح فلا دور وفيه تأمل لان اثبات
النبوة يتوقف على اثبات العلم بامور اخرى ايضا مثل العلم بدعوى المتنبي
وصدقه او كذبه وان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح واثبات العلم
بهذه الامور بدون التمسك بعموم العلم مشكل جدا فتدبر ان اراد
بالحضور الخ يعني ان المجيب اذا اراد بالحضور الذي نفاه الحضور التفصيلي
بان يكون المراد وان لم يكن كون المرسل عالما ملتفتا اليه لنا ملحوظا على
التفصيل فنسلم جواز ذلك لكن هذا لا ينفي وجود اصل علمنا بكون المرسل

وان لم يكن ملتفتا اليه في ذلك الوقت بل اللازم على هذا التبيين لا جواز
كون الالتفات بالعلم مستفادا من الشرع لا اصل العلم والكلام في
اصل العلم وان اراد بالحظ حصول العلم فيكون غرضه انه يجوز
ان لا يكون اصل العلم معلوما لنا الا بالشرع فهو مكابرة هذا ولا يخفى
سخافة الترديد فان في ثبوت النبوة لا بد من العلم بكون المرسل عالما و
الالتفات اليه ايضا اذ لو لم يلتفت اليه فلا يحصل العلم بصدقه ولا نجد علمنا
به لو لم نلاحظه في هذا الوقت الآن نعم ان حصول العلم السابق لا يكفي في ذلك
وقت واستقراره في ذهننا والعلم الاجمالي به في هذا الوقت كاف في
ولا يلزم الالتفات اليه في ذلك الوقت على التفصيل اذ كثيرا ما نستدل
على المطالب بمقدمات استقرت في ذهننا وان لم نكن ملتفتا
في هذا الوقت لكن لا يخفى ان هذا انما هو في المقدمات البعيدة
واما في المقدمات القريبة فلا والظ ان علمه تعالى من المقدمات القريبة
لاثبات النبوة فلا بد من الالتفات اليه فتامل ثم لا يخفى ان ما ذكره
المجيب بشرطية لا يقبل المنع سواء حمل على الحظ التفصيلي او على اصل العلم
فان بعد اثبات صدق الرسل يحصل العلم بجميع ما اخبر به وان لم نعلم
شيئا اخر اصلا فالاولى ان يعترض على المجيب بان الشرطية التي ذكرتها
مسلمة لكن الكلام في ثبوت مقدمها يعني اذ ثبوت صدق الرسل بالمعجزات
كانه لا يمكن بدون العلم بكون المرسل عالما اذ ثبوتها انما هو لشيء على انه تعالى
عالم بها وبقبح صدور من العالم القادر لاظهار المعجزة على يد الكاذب فيكون
صادقا فما لم يثبت علمه تعالى وكذا قدرته لا يثبت صدق الرسل ودعوى انه

يجوز

الحكماء
يجوز ان يحصل العلم بصدقهم بمحض ملاحظة المعجزة كما نقل عن بعض ا
فتامل
لا يخلو عن اشكال وكان هذا هو الذي حكم الشارح بان الظاهر انه مكابرة
الى
فيكون الالتفات بها اي بصفة العلم وفي بعض النسخ بهما اي بصفتي
العلم والقدرة والمجيب ان لم يتعرض القدرة لكنه لما كان المورد قد تعرض
لها على سبيل الاستطراد اشارة الى ورود الاشكال ايضا على من نصب
القدرة بالشرع فاشار المحشي الى جريان الجواب فيها ايضا ولهذا قد تعرض
للقدرة ايضا في ذيل فالاولى فتامل ثم ان الباء للتعدية واسم تعديته ا
لالتفات بالى دون الباء على ما ذكره السيد الداماد سهل وما ذكره بعض
من ان الباء للسببية وضمير التانيث للمعجزة اي يكون الالتفات الى كون
المرسل عالما مستفادا من الشرع بسبب المعجزة وان كان اصل العلم بكون
المرسل عالما حاصلا من سبيل العقل بعيد جدا والاولى ان يحمل
كلامهم الخ وقد اشرنا الى ما فيه فتذكر وايضا يمكن ان يقال الخ توجيه
اخر من قبل من اثبت العلم بالشرع بان مراده اثبات العلم المقدم على
ايجاد الممكنات في الاعيان لان بعضهم انكر ذلك لا اثبات اصل العلم
وح فلا دور ولان اثبات الشرع انما هو يتوقف على اثبات اصل العلم
لا العلم المقدم وفيه نظر لان اثبات الشرع يتوقف على اثبات العلم
المقدم اذ لو لم يكن تعالى عالما بصدور المعجزة على يد الكاذب قبل
صدوره فاحتمل انما علمه بعد الصدور او مع الصدور ايضا لما امكن منعه
توضيحه انه تعالى اذا لم يعلم قبل وقوعها فلا يكون علمه الا كالعلم الجزئية فينا فكما
انه لا يمكن ان يرى فعلا قبل وقوعه وانما نراه اذا فعل فكذا علمه تعالى واذا

فيكون بها

علمه تعالى بعنوان المنزلة فكما انه لا يمكن ان يصير رؤيتنا الفعل مانعا الوقوع فكذا
لا يمكن ان يصير علمه تع مانعا عن وقوع شي وح فاثبات الشرع يتوقف على
العلم المقدم ولا يكفي مثل هذا العالم فتامل واعترض في الحواشي الفخرية بان
بارسال الرسل لما توقف على التصديق بالقدرة يلزم الدور اذ العلم ماخوذ
في حقيقة القدرة انتهى والجواب بان المراد بالقدرة هٰهنا هو ملحقها الحقيقي
لا ما هو المشهور والعلم ماخوذ في الثاني لا الاول على ما في بعض الحواشي مدفوع
بان اثبات الشرع يتوقف على القدرة بالمعنى المشهور البتة فيلزم الدور
بل لا توقف له الا على ذلك فلا يصح ان يكون المراد بالقدرة ههنا هو الاول
لا الثاني وكان قول هذا القائل فتامل في آخر كلامه اشارة الى هذا نعم
في دفع الاعتراض ان يقال ان الماخوذ في القدرة ليس الا اصل العلم لا العلم المقدم
فلا يلزم الدور وهذا لا جدا فان قلت قدرته تعالى يجب ان يصح المنع
عن الفعل ولو لم يكن العلم الماخوذ فيه هو العلم المقدم لم يصح ذلك قلت هذا
مسلم لكن على هذا الوجه لا يحتاج القدرة في البين لانه يجب ان يقال ان اثبات
الشرع يتوقف على العلم المقدم البتة فيلزم الدور كما ذكرنا فتوسط القدرة
يدل على انه ليس نظره الى ذلك الا ان يقال ان توسط القدرة لبيان
التوقف على العلم المقدم فيكون حاصل كلامه انه تعالى يجب ان يقدر
على المنع وما ذلك الا بالعلم المقدم وح فيرجع كلامه الى البحث الذي
اوردنا لكن الظاهر انه لم يتفطن لذلك بل قال ولم يبال والله يعلم حقيقة
الحال ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها قال بعض ا
لمحققين المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية

اما المانع

التصديق

اما المانع من العاقلية فليس الا كون الشيء موجودا العين سواء كان
ذلك العين مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية فهي المادة
وعلائقها لكن المادة وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا
مطلقا بل من كون الشيء معقولا لحلوله في العاقل فان المعقولية قد
يكون بحصول عين الشيء عند العاقل وقد يكون بحصول صورته عنده
بان يكون صورته حالة فيه وح يجب ان يكون تلك الصورة مجردة عن المادة
وعلائقها واما اذا كان عين الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول
لعلته فلا يجب هناك التجرد عن المادة وعلائقها كما سيأتي فلا يصح
القول بكون المادة مانعة من التعقل على الاطلاق ولا حصر المانع عن
التعقل مطلقا في المادة وعلائقها فاحتفظ بذلك انتهى والظاهر ان
المراد ههنا ان المادة مانعة من العاقلية لا المعقولية والمراد بالمادة وعلائقها
ههنا ما يشمل الموضوع وح فيستقيم حصر المانع عن التعقل في المادة و
ولا غبار عليه فتامل ولما كان وجود المحسوس والمعقول الخ هذا
يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ان وجود المحسوس والمعقول في ذاته
اي وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه اي عين الوجود الرابطي كما ادعى
الشيخ في الاعراض ان وجودها في نفسها عين وجودها الرابطي وانت خبير
بان امكان تلك الدعوى في العلم الحضوري وكذا الحصولي ان تم بناء على ان
يحمل المحسوس والمعقول فيه على الصورة لانها هي المحسوس والمعقول بالذات كما هو
راي المحققين وقوله وكان وجوده لمدركه اه اشارة الى دعوى اخرى هي اتحاد
الوجود للمدرك مع المحسوسية والمعقولية ليلزم من المقدمتين ان يكون الوجود

لنفسه للمحسوس والمعقول هو عين المحسوسية والمعقولية وثانيهما ان يكون
المراد ان الوجود في نفسه للمحسوس من حيث هو محسوس والمعقول من حيث
هو معقول اي المحسوسية والمعقولية هو الوجود للمدرك وقوله وكان
وجوده لمدركه اشارة الى عكس ذلك اي الوجود للمدرك ايضا هو المحسوسية
والمعقولية مع الوجود للمدرك وحمل كل واحد منهما على الآخر كليا وعلى
التقديرين قوله لم يصح اه جزاء لذلك الشرط المركب فتامل لم يصح
ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته والا لكان وجوده في نفسه
عين وجوده لمدركه اي لذاته مع ان وجوده لغيره او نقول والا
لكان مدركيته مع ان وجوده لغيره ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده
ادراكه لذاته اذ يكون نفس وجوده هو مدركيته لذاته فيكون هو ادراكه
لذاته ايضا بالمآل او نقول ان ادراكه لذاته يؤول الى وجوده لمدركه اي
لذاته فيكون نفس وجوده لذاته عبارة عن ادراكه لذاته وكل ما هو وجوده
لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده في نفسه الا كونه مدركا فاذا كان
وجوده لذاته كان مدركا لذاته او لان وجوده لذاته ليس الا كونه مدركا
لذاته اذ المدركية لشيء ليست الا الوجود له هذا وفيه نظر اما على الاول
فلان دعوى الاتحاد بين الوجود في نفسه والوجود الرابطي في شيء خلاف
الظاهر بل الظاهر ان اطلاق الوجود على المعنيين انما هو بالاشتراك اللفظي
ولو تنزل عن ذلك فلا بد له من دليل كما لا يخفى ولو حمل الكلام على الاسلوب
اي الوجود في نفسه لكل محسوس ومعقول يلزمه الوجود لمدركه وينزل منه
ذلك فان اراد بالوجود لمدركه القيام به او عدم الغيبة بغيره فتم وان اراد

به ما بيننا ولعدم الغيبة عنه فتم لكن على هذا لم لا يجوز ان يكون شيء قائما
بغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته هذا وايضا يرد عليه انه ان اراد ان
كل ما هو محسوس ومعقول للشيء فوجوده في نفسه هو وجوده لمدركه فتم
لكن لا يلزم منه ان يكون كل ما هو وجوده لذاته فهو مدرك ذاته بل يكون
اثباته مصادرة على المط وان اراد ان الوجود في نفسه لكل شيء هو
الوجود لمدركه فتم لا بد له من بيان وايضا لا نم المقدمة الثانية اي ان
الوجود للمدرك هو عين المحسوسية والمعقولية بل العلاقة بينهما شيء
اخر غير الوجود للمدرك وح فلا يلزم ان يكون في مدرك ذاته نفس وجوده
ادراكه لذاته ولا ان يكون كل ما هو وجوده لذاته فهو مدرك ذاته
كما لا يخفى واما على الثاني فلانه ان اراد ان المحسوسية والمعقولية مطلقا
هي الوجود للغير اي نحو كان وكذا الوجود للغير باي نحو كان هو المحسوسية
والمعقولية فلا نم ذلك حتى يثبت هو بالدليل وان اراد ان المحسوسية و
المعقولية يصدق عليهما انهما الوجود للغير وان بعض افراد الوجود للغير هو المحسوسية
والمعقولية فان اراد الصدق المذكور الصدق في الجملة فتم لكن لا يتفرع
عليه شيء مما فرع عليه وان اراد الصدق كليا فان اراد بالوجود للغير
هو القيام به او عدم القيام بغيره فتم ولو سلم فلا يتفرع عليه التفريعان
المذكوران كما لا يخفى وان اراد به ما بيننا ولعدم الغيبة عنه فتم لكن لا يتفرع
عليه ايضا شيء مما فرع عليه وان اراد ان المحسوسية والمعقولية هي الوجود
للمدرك من حيث انه مدرك وكذا الوجود للمدرك من حيث انه مدرك عين
المحسوسية والمعقولية فان اراد بالوجود للمدرك القيام به او عدم القيام

بعينه فهم كما ذكرنا وان اراد به ما يدنا ول علم الغيبة عنه فهم لكن
على هذا يجوز ان يكون شيء ما غائبا بغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته
كما ذكرنا وايضا لا نم انه على هذا يلزم ان يكون كل ما هو مدرك لذاته
يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته اذ لعله يكون مشروطا بشيء
اخر وايضا لا نم على هذا يلزم ان يكون كل ما وجوده لذاته هو مدرك
لذاته اذ الوجود لذاته مطلقا على هذا ليس عين مدركيته له بل الوجود
لذاته اذا كان ذاته مدركا عين مدركيته لها والكلام ليس الا في اثبات
كون الذات مدركا فتامل   لا يصح ان يكون مقارنة المادة ما ذكره
على تقدير تسليمه انما دل على انه لا يجوز ان يكون مقارنة لمادة فيها ا
لحلول فيها واما اذا كان شيء مقارنا للمادة بان يكون جزءا للجسم
فلم يظهر مما ذكره عدم جواز ان يكون مدركا لذاته الا ان يقال ان ادراكه
لذاته انما يكون بادراك اجزائه والمفروض انه لا يمكن له ادراك جزئه
الذي هو الصورة لانها حالة في الهيولى وفيه انه يمكن ان يحصل العلم بشيء
اجمالا لا بد من ان يحصل العلم باجزائه وايضا ان حلول الصورة في
الهيولى لا يصير مانعا من تعقل شيء لها اذ يمكن ان يتعقلها باعتبار حضورها
عنده او بصورتها وح معتبر تجرد تلك الصورة لا ذي الصورة كيف ولو لم
يكن كذا يلزم ان لا يكون الصورة معقولة اصلا وهو غير معقول فتامل
او يقال انه لما كان احد جزئيه هو الهيولى والاخر الصورة وشيء منهما
لا يصلح لان يكون عاقلا لذاته فالمجموع ايضا لا يصلح لذلك وفيه ايضا منع
لا يخفى   وكل ما هو محجوب عن ذاته اي غير مدرك لذاته فلمقارنة المادة

غير مدرك

غير مدرك ذاته فقوله فلمقارنة المادة تعليل لقوله غير مدرك ذاته
قدم عليه وحاصل المعنى ان كل ما هو محجوب عن ذاته فوجه محجوبيته هو
مقارنة المادة   لا تدرك ذواتها لكونها موجودة لمحالها التي
هي تلك الاعضاء لا لذاتها ومن هذا يظهر ضعف ما قال بطلان قول من
ان مدرك المحسوسات هي الحواس انفسها وعلى هذا يلزم كون نفوس
الحيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه شيخ الاشراق كذا افاد
بعض المحققين وانت خبير بانه لم يظهر مما نقل ههنا الا ان مقارن
المادة لا يجوز ان يكون مدركا لذاته لا انه لا يجوز ان يكون مدركا
اصلا وح فلم يظهر بطلان كون مدرك المحسوسات هو الحواس ولا يكون
نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة متحيزة فتامل   ووجوده من
حيث هو معقول اي وجوده لعاقله فافهم   وليس للهيولى وجود بالفعل
في حد ذاتها لا يخفى ان الهيولى ليس لها وجود بالفعل من ذاتها واما بعد ضم
الصورة فتصير موجودة بالفعل بمقارنتها وظن ان هذا يكفي لظهورها
وكونها عالمة بنفسها لو كان مناط العالمية هو ما ذكروه اذ لا يجب
في العالم ان يكون وجوده من ذاته والا لخرج جميع الممكنات لان و
وجودها من عللها هذا نعم لو قيل ان الهيولى والصورة موجودتان بوجود
واحد لكان لما ذكره وجه لكنه خلاف راي اهل التحقيق فتامل والذي
يظهر من كلامهم ان الهيولى لما اعتبر في جوهرها القوة والاستعداد اذ
حقيقتها انها جوهر مستعد لكل شيء ممكن في ذاتها لا يقبل الظهور و
الانكشاف فلهذا لا تصير عالمة بذاتها وان صارت بعد ضم الصورة موجودة

بالفعل فكانه اعتبر في كون الشيء عاقلا لنفسه مع ماذكره ان يكون في ذاته
مع قطع النظر عن جميع ماعداه شيئا معينا لا احتمال له فوق واحد
والهيولى ليست كذلك قال الشيخ في الشفاء جوهر الهيولى وفعليتها
عين كونها مستعدة لكذا والجوهرية التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئا
من الاشياء بل تعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها
الا انها امر ليس في موضوع والاثبات هو انه امر واما انه ليس في
موضوع هو سلب انه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا
بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما
لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء وصورته التي
يظن لها انه مستعد قابل انتهى وهيهنا كلام آخر سيجيء ثم انه اعترض
عليه بان كون حقيقة الهيولى هي القوة مناف لما حققه في رسالة
الهيولى من ان لها وحدة شخصية محفوظة مع تبدل الصور وانت
خبير بان كون حقيقتها القوة لا ينافي ان يحصل لها وحدة شخصية
بعد ضم الصورة واما انه كيف يمكن بقاء تلك الوحدة مع تبدل الصورة
التي هي علة لها فليس هنا موضع تحقيقه فتامل وايضا لوجود
المتحقق بدون الوجود فيمكن ان يقال ان كون حقيقتها القوة لا
تنافي الوحدة الشخصية اذ يمكن ان يكون معنى شخصيا مستعد لكل
صورة ويبقى بحاله مع كل منها فتامل فان الوجود هو الظهور
قال بعض المحققين فان قلت هذا يستدعي كون الهيولى شاعرة
بنفسها لانها ليست معدومة بل هي موجودة بوجود ضعيف ومعنى

كونها

ومعنى كونها بالقوة ليست انها معدومة صرفة كما مر فاذا كان ا
لوجود هو الظهور او مستلزما له وللهيولى وجود لا محالة وان كان
ضعيفا وذلك الوجود الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها
غاية ما في الباب ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا باذا
وجودها الذي في غاية الضعف فيكون لها شعور ضعيف بذاتها
قلت قد يظن ذلك وبهذا يتحقق عشق الهيولى ويظهر سريان نور العشق
الذي هو نوع الشعور في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة لكن
المحقق اراد ان الموجود بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود
بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه
انتهى وانت خبير بان الهيولى قبل ضم الصورة لا وجود لها اصلا
وانما يصير موجودة بعد ضم الصورة كما قال الشيخ في تعليقات الهيولى
معدومة بالذات هو موجودة بالعرض وبعد ذلك فيمكن ان يقال
انه ليس وجودها وجودا ضعيفا بل كسائر الموجودات لكنها لخلطها
بالصورة وعدم امكان تجردها عنها في ذاتها لا يمكن ان تصير معقولة
لذاتها قال الشيخ ان معقولية الشيء هي تجريده عن المادة وعلائقها
والشيء اذا كان يخالطه شيء غريب لا يكون مجردا البتة فلا يكون
عقلا ولا معقولا لذاته انتهى وبالجملة اعتبروا في كون الشيء عاقلا
لذاته مع ماذكره من كونه مجردا اما تاما بذاته ان لا يكون مخلوطا
بشيء اخر بحيث لا يمكن تعينه بدونه والهيولى ليست كذلك كما عرفت
فلا يلزم ان يكون لها شعور اصلا فتامل فيقول وجوده اذ

معقوليته لذاته وعقليته لذاته فباعتبار كونه حضور مجرد موجود
بالفعل عند مجرد آخر معقوليته لذاته وباعتبار كونه كون مجرد
حاضر عند مجرد آخر عاقليته لذاته فقد اجتمع العاقلية والمعقولية
باعتبارين كما حققه المحقق الدواني واما ما زعمه بعض سادة
المحشين من انه لا يوجب التكثر لدفع الاعتبار ايضا فهو سهو لا حاجة
الى البيان   موجود اذن عقل وعاقل ومعقول كون وجوده
عقلا ظاهر واما كونه عاقلا ومعقولا فهو كما ترى بل يلزم مما ذكره
ان يكون ذاته عاقلا لا وجوده والظاهر انه اراد بالوجود ما يعم الذات
ويمكن ان يحمل الوجود المجرد عن المادة في كلامه على واجب الوجود
تعالى الموجود المجرد عن المادة وح فكون وجوده عقلا وعاقلا
ظاهر لا كلفة فيه فتدبر   قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة
وعلائقها اي كل معقول هو مجرد عن المادة وعلائقها وهذا
هو المراد بالموجبة الكلية ثم ان هذا لم يظهر مما نقل هنا من كلامه
كانه في كلام آخر لم ينقل هنا   حتى يكون كل ما يكون مجردا عن
المادة فهو معقول لا يخفى انه قد ظهر ذلك من كلماته التي نقلها
هنا فلا يحتاج الى التمسك بما ذكره الا ان يكون غرضه الاثبات
بطريق آخر او يكون هذا الكلام وقع قبل ذلك فتامل
لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد فيه انا لا نم اشتراط المعقولية
في المجرد حتى لا يحتاج المجرد بالفعل الى شيء حتى يصير معقولا لم لا يجوز
اشتراطها بشرط آخر او كون معنى آخر وراء المادية مانعا عنها فتدبر

قوله

فهو اذن معقول بالفعل يرد عليه ما اورده بعض المحققين وهو
انه لم يظهر مما ذكره الا انه معقول بالفعل بمعنى انه لا مانع من معقوليته
حتى لو فرض عاقل لعقله بلا حاجة الى ان يتغير فيه شيء لا انه معقول
بالفعل بمعنى انه تحقق ايضا عاقل عقله وح نقول فهو عاقل لذاته
فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالفعل ح اذ يمكن ان لا
يكون عاقلا لذاته لكن يكون بحيث اذا تحقق عاقل عقله ولو سلم
انه معقول بالمعنى الاخير ايضا لعله يكفي لكونه معقولا بالفعل كونه
معقولا للواجب تع او للمبادي العالية ولا حاجة الى ان يكون معقولا
لذاته فتامل   ومنشا غاية ما ليس الا التجرد هذا ايضا مما لا تم
على طريقة النظر ولعله يظهر بحدس او كشف والله تع يعلم
لا يخفى ما في حمل عبارة المص وذلك لما عرفت من ان حمل هذه بثلثة
ادلة والحكم بكون الثالث عاما مع انه لا يصلح دليلا ما لم ينضم اليه الثاني
او دليل آخر لا يخ عن حزازة   من المعاني الثلثة المذكورة سابقا
في الحاشية المعنونة واسناد كل شيء اليه احدها ما اشار اليه بقوله
وعلى هذا امكن حمل قول المص والاخير عام الخ والثاني والثالث ما
اشار اليه بقوله ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين آخرين الخ
لكن يخدش هذا انه قد حكم سابقا بان الحمل الاول صرف عن ا
لمتبادر فلا يلائم عده هنا اولى الا ان يقال انه مع انه صرف عن المتبادر
اولى من تقرير الخ ويحتمل ان يكون المعاني الثلثة اشارة الى ما ذكره
في الحاشية المذكورة في تقريب الدليلين حيث ذكر في تقريب الدليل الاول

تقريرين فلما اعتبر بعض التقريرين في الدليل الاول لكان الاولى ان يعتبر
ذلك في الدليل الثاني ايضا وبحيل المعاني اربعة لا ثلثة فتامل
اذ لا يخفى ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم لا يخفى انه
ليس المراد من هذه العبارة كون العلم عبارة عن حضور المعلوم من
حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا لكان الحد دوريا
وايضا لكان اثبات علمه تعالى بذاته بذلك مصادرة على المطلوب كما ذكره
بعض المحققين فلا بد ان يكون المراد حضور شيء عند شيء وح فلو
العلم عبارة عن ذلك او عما هو لازم له ليس بديهيا كما لا يخفى وانما
يكون بديهيا لو كان المراد هو المعنى الاول وقد عرفت فساده و ايضا
لو كان ذلك بديهيا لم يتوجه المنع على تقرير الموافق ايضا لان تعريف
الحضور يتوقف التعريف فاذا كان عند حضور شيء عند شيء يتحقق العلم
ضرورة بعد حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية عند
الشيء المجرد القائم بذاته يكون بحقيقة اظهر ولو منع الاظهرية فلا
اقل من المساواة ولو منع ذلك ايضا فلا شك انه يحكم العقل به قطعا
عند ملاحظة بداهة تلك المقدمة فالمنع غير موجه فتامل وهذا
كلام اخر سيجيء فانتظر اذ المقصود بكل منهما حاصل فالمنع وان توجه
ظاهرا لكن لا يضر شيئا اذ لو لم يكن حقيقة العلم ذلك فلا شك
في كونه لازما له وبذلك يتم المطلوب كما لا يخفى قد عرفت ان هذا من
المنع اه فقد عرفت ما فيه حدسوا من ذلك اي من مجموع الا
فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث ذاتها بدون وسائطها

ام

امور من الالات وقواها عالمة بالمعاني الكلية المجردة دون المعاني
الجزئية المادية ولم يتحقق في هذه الصورة الا حضور ماهية مجردة
عند موجود مجرد قائم بذاته وان كان باعتبار القيام علموا ان
للتجرد والحضور مدخلا في كون الشيء معلوما لكن لم يعلم ان بذلك
مطلق الحضور كاف لاحتمال ان يعتبر الحضور القيامي ثم لما وجدوها
عالمة بذاتها مع عدم امكان القيام فيه علموا ان المعتبر هو مطلق
الحضور هكذا افاده بعض المحققين ولا يخفى سخافة امثال هذه
الدلايل لان النفس لا تلاحظ العلم بالماديات ايضا ولو بوساطة
الالات فكيف يحكم باعتبار تجرد المعلوم ويمكن ان يكون المراد
انهم حدسوا من ذلك ان التعقل اي ادراك المجرد عبارة عن
ذلك لا مطلق العلم او انهم حدسوا من ذلك ان العلم هو ذلك
او لازم لذلك وان كان لا نه اعم بحيث يتحقق في غير هذه
الصورة ايضا ولا يخفى ما فيه من التعسف فافهم والحق هو ا
لثاني لان العلم والعقل صفة العالم والحضور صفة للعلوم فيجب
ان يكون العلم امرا لازما للحضور المذكور ويكون صفة للعالم وحكم
بعض سادة المحشين بان الحق هو الاول ولم يبين وجهه وما
ذكره بعض المحشين من انه ان كان المراد بالحضور الوجود الذي
للمجرد فالحق ان التعقل والعلم هو الحضور لانك قد عرفت سابقا
ان العلم هو وجود شيء للمجرد قائم بالذات وان كان امرا اخر
فالحق ما قاله المحشي س وفيه ان المراد بالحضور هو الوجود

الرابطي وكونه عين العلم والعقل غير معقول اذ هو صفة للمعلوم
كما ذكرنا والعلم صفة للعالم وما ذكر سابقا البتة ان عند وجود
شيء مجرد قائم بالذات يتحقق العلم البتة لانه عين العلم التام قابل
لانه غير بين ولا مبين بل هو مصادرة على المطلوب كما ذكره المحشي
وانما قال على تقرير الشارح اذ على ما قرره المحشي من الوجه في الحاشية
السابقة يلزم منه الشعور والانكشاف كما لا يخفى   فوجب ان
يعتبر التجرد والاستقلال حتى يندفع هذا المنع باختيار الشق
الاول وهو ان المراد بعدم الغيبة هو البعد قوله انه بمجرده لا
يوجب العلم قلنا مجرد عدم البعد لا يوجب العلم لكن عدم بعد
المجرد عن المجرد القائم بذاته يوجب العلم اذ ليس مجرده قائمة
بذواتها وح يندفع ذلك المنع بالتقرير الاول ولا حاجة الى دفع
المنع الثاني على التقرير الذي ذكره الشارح وهو اشتراط التغاير بين
الحاضر وما حضر عنده يحتاج الى البينة المذكورة من استنباط
عدم الاشتراط من علم الانسان بنفسه واما التمسك بالحواس
فقد عرفنا اندفاعه من ان عدم علمها بانفسها لكونها غير مجردة
وقد اعتبرنا التجرد لا لاجل الاشتراط المذكور وهذا ولا يخفى
انه يظهر من كلماته في هذه الحاشية ان كون العلم عما ذكره صاحب
المواقف ظ لا يتوجه عليه منع سوى الجلاء فما ذكره الشارح وهو يناقض
ما ذكره سابقا حيث حكم بان كون العلم عبارة عما ذكره الشارح لا
هو بديهي لا يقبل المنع بخلاف ما ذكره صاحب المواقف والظ انه

سابقا

حقيقة العلم الادراك كما عرفت وما ذكرت من الحواس وعدم علمها ليست مجردة

بحصول المعلوم عند العالم المعنى الذي اشرنا سابقا الى بطلانه فلذا
حكم بان كون العلم عبارة عن ذلك او عما هو لازم له بديهي وقد نقض
ههنا بالمعنيين واشار الى انه لو كان المراد هو ذلك المعنى المذكور سابقا
فكون ذاته تعالى غير غائبة عن ذاته بذلك المعنى مم لانه غير بين و
لا مبين وان اريد مجرد حضور شيء عند شيء فهو بمجرده لا يوجب
العلم وقد اشار الى ما ذكرنا بالترديد في عدم الغيبة اذ كل معنى اريد
منه يجب ان يحمل ما ذكر في التعريف عليه حتى يتم التقريب فايراده عليه
بمنزلة الايراد على ذلك وح فلا ايراد على المحشي هذا او بعبارة اخرى
نقول انه يحمل اولا ما ذكر في بيان العلم على معنى لا يتوجه المنع على كون
العلم عبارة عنه ولا يجب حمل ذلك ههنا على التعريف حتى يتوجه ما ذكرنا
من انه دوري ورده ههنا في عدم الغيبة فحمله اولا على مجرد عدم البعد
حتى لا يتوجه عليه المنع لكن يرد ح انه لا يتم التقريب وقد اشار اليه بما
ذكر من ان هذا بمجرده لا يستلزم العلم وحمله ثانيا على عدم البعد
مع الشعور والانكشاف وح يتم التقريب لكن يتوجه عليه ما ذكر من
انه مم بل هو مصادرة على المط كما ذكرنا وح فلا ايراد على المحشي ولا
تناقض في كلامه فتامل   فان الحكم بان الفاعل العالم الخ مراده
كما افاده بعض المحققين ان هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة
اعني قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كلية بل انما يتوقف
على كون الفاعل العالم بذاته عالما بما يصدر منه وهو بديهي ولذا
قال تعالى في مقام الاستفهام الانكاري الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير

اي الا بعلم مخلوقاته والحال انه اللطيف الخبير اي عالم بمشاعر بذاته والله
بعلم احدهما علم كمالي اجمالي فيه اشارة الى ان الكمال انما هو
هذا العلم واما العلم التفصيلي فليس بكمال فلا ضير في احتياج
الواجب تعالى فيه الى غير ذاته المقدسة هذا ثم اعلم ان المحققين من
المتاخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحصول ذواتها
عنده لا بحصول الصور لما فيه مما سيظهر وظن ان حصول الاشياء انما
يكون حين وجودها لا قبلها ولا بد من القول بعلمه تعالى قبل الايجاد
ايضا حتى يتحقق الاختيار ولقيام الادلة الشرعية ايضا عليه فاضطروا
الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته متقدم على جميع الايجادات وما ذكروه
في بيانه يحتمل وجهين الاول ما هو ظاهره وحمله عليه السيد المحقق
الداماد وغيره وهو ان يقال ان ذاته تعالى بمنزلة الجمل الجميع المعلومات
فاذا علم ذاته تعالى علم جميع الاشياء اجمالا كما في التمثيل الذي ذكروه
وسخافته هذا ظاهر لا يحتاج الى البيان الثاني ان يقال ان علمه تعالى
اجمالا عبارة عن كونه في ذاته بحيث يصير منشأ الانكشاف جميع الموجودات
اي كونه بحيث يصير منشأ لوجودها فان الوجود هو الانكشاف فكونه
عالما عبارة عن تمكنه من العلم والانكشاف لا عن الاستحضار بالفعل
كما سينقله المحشي بعد ذلك عن الصدر في رسالة تحقيق العلم و
ح يكون ما في التمثيل بالمعقول البسيط مسامحة فان المعقول البسيط صورة
علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة بل هي عينها بالذات
وانما التفاوت في نحوي الادراك بناء على ما حقق ان التفاوت

بالاجمال

بالاجمال والتفصيل ليس الا في نحوي الادراك لا في ذات المدرك
وذاته تعالى بالنسبة الى العلوم المفصلة ليس بتلك المثابة بل هو علة
لتفاصيل تلك العلوم فالتمثيل لمجرد الاشتراك في المبدائية وان
كان احدهما من قبيل مبدئية الكل للاجزاء والاخر مبدئية الفاعل
لمعلوله والاولى في التمثيل التمثيل بملكة العالم كما ذكره بعض المحققين
اي ملكة استخراج العلوم المفصلة بالنسبة الى تلك العلوم فكما ان
تلك الملكة علم اجمالي بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك علمه
تعالى بذاته علم اجمالي بجميع الاشياء هذا وهذا ايضا ليس بشيء اذ لا شك
ان مرتبة العلم التفصيلي وهو الاستحضار بالفعل مرتبة فوق تلك
المرتبة وكمال اتم منها فلو لم يكن ثابتا للواجب تعالى في مرتبة ذاته وانما
يثبت له بعد ذلك بعد ان يوجد غيره يلزم اتصافه تعالى في مرتبة ذاته
بالنقص والخلو عن ذلك الكمال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذا
يرد على الوجه الاول ايضا كما لا يخفى بل ما عنده اشد تجريدا
اي ما عنده تعالى اشد تجريدا عن المعقول البسيط لان ما عنده تعالى
سبب لانكشاف الاشياء هو ذاته البسيط البحت التي لا تكثر فيها اصلا
بخلاف المعقول البسيط لكونه مركبا وانما هو بسيط بالاضافة الى
التفاصيل التي تحصل بعد التحليل فتامل علما ومعلوما هذا
بالنسبة الى ذاته تعالى ظ واما بالنسبة الى الممكنات فانما بناء على الحكم
الاول فلا تغفل وهو ظاهر اي هذا القول ظ والاظهر ان
المراد ان واجب الوجود ظ اي ظ بذاته على ذاته وفي بعض النسخ

وهو ظ بذاته وهو الظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه وذلك
لانه لما كان مبدأ الكل وجوده عالما بذاته والعلم بالعلة مستلزم للعلم
بالمعلول فله الكل اي هو عالم بذاته بالكل لكن بحيث لا كثرة فيه
وذلك باحد الوجهين المذكورين وهو من حيث هو ظ عالم بذاته
ينال الكل اي يعلم الكل من ذاته اي يكون علمه بذاته هو بعينه علمه
بالكل بناء على ما ذكرنا في الوجه الاول اي يعلم الكل من ذاته بناء
على ان ذاته مبدأ لظهور الكل وليس المراد بالعلم به الا مبدئية
لما ذكرنا في الوجه الثاني ثم ان الكلام الى هنا ينطبق على ما ذكره
المحشي من العلم الاجمالي واما قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وفي بعض
نسخ الفصوص بعد علمه بذاته وقوله وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته
فانما يناسبان طريقة الصورة كما هو المنقول من الفارابي والشيخ
وتوجيههما بحيث يطابق ما ذكره المحشي ان يقال ان المراد بهما العلم
التفصيلي الذي هو بعد ما ذكره من العلم الاجمالي او يقال ان المراد
من الاول هو العلم الاجمالي ويقال المراد من البعدية البعدية بحسب الاعتبار
اذ لا شك ان اعتبار كونه عالما بعد اعتبار الذات من حيث هو
وكذا اعتبار كونه عالما بما سواه بعد اعتبار كونه عالما بذاته والمراد
من الثاني هو العلم التفصيلي وهذا اظهر لو حمل على ما ذكره بعض الفضلا
او يقال ان قوله بعد ذاته ليس خبرا لقوله فعلمه بالكل بل هو صفة
للكل وقوله بعد ذاته خبر للكل عن العلم اي علمه بكل الاشياء التي وجود
بعد وجود ذاته وكذا علمه بذاته نفس ذاته وهو ظ وفي بعض نسخ الفصوص

من لم يوجد بعض ذاته وح يكون علمه بجرد وامعطوفا على ذاته اي علمه بالكل
بعد ذاته وبعد علمه بذاته وقوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته ظاهره ايضا
ينطبق على الاجمالي ويمكن حمله على التفصيلي ايضا اي يتحد الكل بالنسبة
الى ذاته في ان لها علما بجميعها من غير ان يتخلل فيها الكثرة بما يوجب تكثرا
فيها بل كما سيتبين في المذهب الثاني للملطيين او بالحلول فيها الكثرة لا توجب
تكثرا في اصل الذات بل في الامور العارضة لها كما في المذهب الاول
لهم ورب ما كان قوله بالنسبة الى ذاته مؤيدا للحمل على العلم التفصيلي ولو
كان المراد العلم الاجمالي لكان ينبغي ان يقال ويتحد الكل في ذاته كما
ذكره بعض المحققين والامر فيه هين وقوله هو الكل في وحدة ظاهره
منطبق على الاجمالي على الوجه الاول الذي ذكرنا اي فالواجب تع هو الكل
في وحدة اي كل الاشياء في حال كونه واحدا لا كثرة فيه ويحتمل ان يكون
المراد ان الكل اي كل ما عدا الواجب هو الكل في وحدة اذ ذاته تعالى
لما كان علما بسيطا اجماليا بجميع ما عداه فيكون الكل كلا في وحدة
ويمكن ان يكون المراد ان الواجب هو الكل اي عالم بالكل ومبدأ له
في حال كونه في وحدة اي معلوم لذاته الاحدي وح ينطبق على الوجه
الثاني الذي ذكرنا في تحقيق العلم الاجمالي فتامل هذا هو متفرع
على سابقه ان نحمل ذلك العلم الاجمالي وعلى الاول الكلام ان نحمل تمام
البين على العلم التفصيلي ويمكن حمل ذلك ايضا على العلم التفصيلي اي
فله الكل في وحدة بان يكون المراد هو ما ذكرنا في بيان قوله ويتحد
الكل بالنسبة الى ذاته لينطبق على العلم التفصيلي لكنه بعيد جدا او بعد

منه تطبيق تمام الكلام على المذهب القائلين بالصور وتدبّر
ومراتبه اربع قال بعض المحققين انما احتيج في علمه تعالى بالاشياء في شتى
المراتب في نفس الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة ايجادها
العيني بعين تلك الاشياء كذلك يجب ان يعلم الاشياء في جميع المراتب
السابقة على ايجادها وهي مراتب وجودات عللها فاول المراتب مرتبة
وجوده المتقدمة على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم
الاجمالي الذي هو عين ذاته وثانيها مرتبة وجودات العقول
المجردة الطولية التي هي وسائط فيضه ووسائل جوده تعالى فلما
تقدم بالوجود على الاشياء التي تحتها في نفس الامر يجب ان يعلم
الاشياء في تلك المرتبة لامتناع وجود المنع في مرتبة وجود العلة
ويمتنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في تلك المرتبة فعلمه تعالى في تلك
المرتبة عين وجودات الاشياء تلك العلل فوجودات تلك العلل
علوم تفصيلية له تعالى وانها وعلم اجمالي بما في الاشياء التي هي
معلولات لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي
بمعلولاته وثالثها مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية اذ
لها تقدم بالذات على الماهيات الجسمانية فيجب ان يعلم تعالى تلك
الماهيات في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة
بل بصورها المرتسمة بافاضة الاول تعالى بواسطة قلم العقل في الواح
تلك النفوس فما يكون في العقل بسيطا تفصيليا في النفوس وهناك
تمتاز الماهيات بعضها عن بعض ولهذا المعنى عبروا عن هذه المرتبة

الى هذه المراتب لانه تعالى يجب ان لا ينفك عن العلم بالاشياء ح

باللوح

باللوح وبالمرتبة السابقة بالقلم فالصور الكلية الحالة في النفوس
المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى بتلك المهيات وعلم اجمالي
بافرادها الموجودة في الخارج التي فهذه هي مراتب علمه الاجمالي وما
سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث مع المرتبتين الباقيتين
من المراتب الاربع التي ذكرها المحشي هي مراتب علمه التفصيلي فمراتب
علمه الاجمالي ثلث ومراتب العلم التفصيلي اربع والمجموع خمس واحدة
اجمالية فقط واثنتان تفصيلية واثنتان اجمالية باعتبار اخر
انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه لا حاجة في علمه تعالى الى هذه المراتب
والا لزم احتياجه تعالى في صفة كمال الى غيره واتصافه بالكمال بعد ما
لم يكن بل علمه الكمالي بزعمهم ليس الا العلم الاجمالي ولا حاجة الى اثبات
مراتب العلم التفصيلي لكن الامر في نفس الامر كذلك اي ان كل موجود فهو
مع ما هو مكنون فيه من الصور حاضر عنده تعالى وظاهر لديه ومنه يظهر
علمه التفصيلي على التفصيل المذكور لا انه يجب لنا اثبات تلك المراتب
لتصحيح علمه تعالى واما ثانيا فلان وجوب عدم انفكاكه تعالى عن العلم
بالاشياء في جميع المراتب مسلم لكن لا يلزم منه اثبات تلك المراتب
بل علمه الاجمالي ثابت في جميع المراتب وهو يكفي بزعمهم واما ثالثا
فلانه لو تم ما ذكره يلزم اثبات مراتب غير متناهية ولا وجه للتخصيص
باربع اذ الحوادث غير متناهية ويجب علمه تعالى بكل منها في مرتبة وجود
علته فيلزم اثبات مراتب غير متناهية لعلمه تعالى هذا ثم ما ذكره
من قوله فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى وانها وعلم اجمالي

وتفصيلية باعتبار ح

لسائر الاشياء مبني على ان يكون صفات العقول عينا لذواتها كما
نسب الى الحكماء ولو قيل بزيادتها يحتاج الى تكلف في توجيه كلام المحشي ان
تلك المرتبة علم تفصيلي بذوات تلك العلل الحضورية وبما بعدها وايضا
اجمالي بالنسبة الى باقي الموجودات لان صور الجميع مكنونة فيها الا ان
وجودها علم اجمالي بها وكون تلك المرتبة اجماليا بالنسبة الى المرتبة الثانية
التي بعدها لان التفصيل فيها اكثر وفيه تكلف بل الظاهر حمل كلام المحشي
على الوجه الاول فتدبر احدها يعبر عنه بالقلم والنور والعقل اشارة
الى دفع ما يتراءى فيما ورد في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله
نوري وتارة انه القلم وتارة انه العقل من المنافاة وذلك ما ذكره
بعض المحققين من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارات عن معنى واحد
فان الصادر الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل
وباعتبار كونه واسطة في افاضة نقوش صور جميع ما يوجد الى يوم القيمة
في اللوح للنفوس المجردة الفلكية كما ان القلم واسطة في رسم الصور
العلمية الحاصلة في اذهاننا على الالواح الصحيفة عبر عنه بالقلم وباعتبار
ان تلقي الوحي من حضرت الرب تعالى انما يكون باتصال النفس القدسية
النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو ظاهر في ذاته وسبب لانكشاف المعالم
الربانية لتلك الذات المقدسة كما ان النور ظاهر في ذاته وسبب لظهور
سائر الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة
صلوات عليها وعلى سائر الذوات المطهرة المنشعبة منها كذا ذكره بعض
المحققين وعلى هذا الحاجة الى حمل الاولية اضافية كما قيل لكن لا يخفى

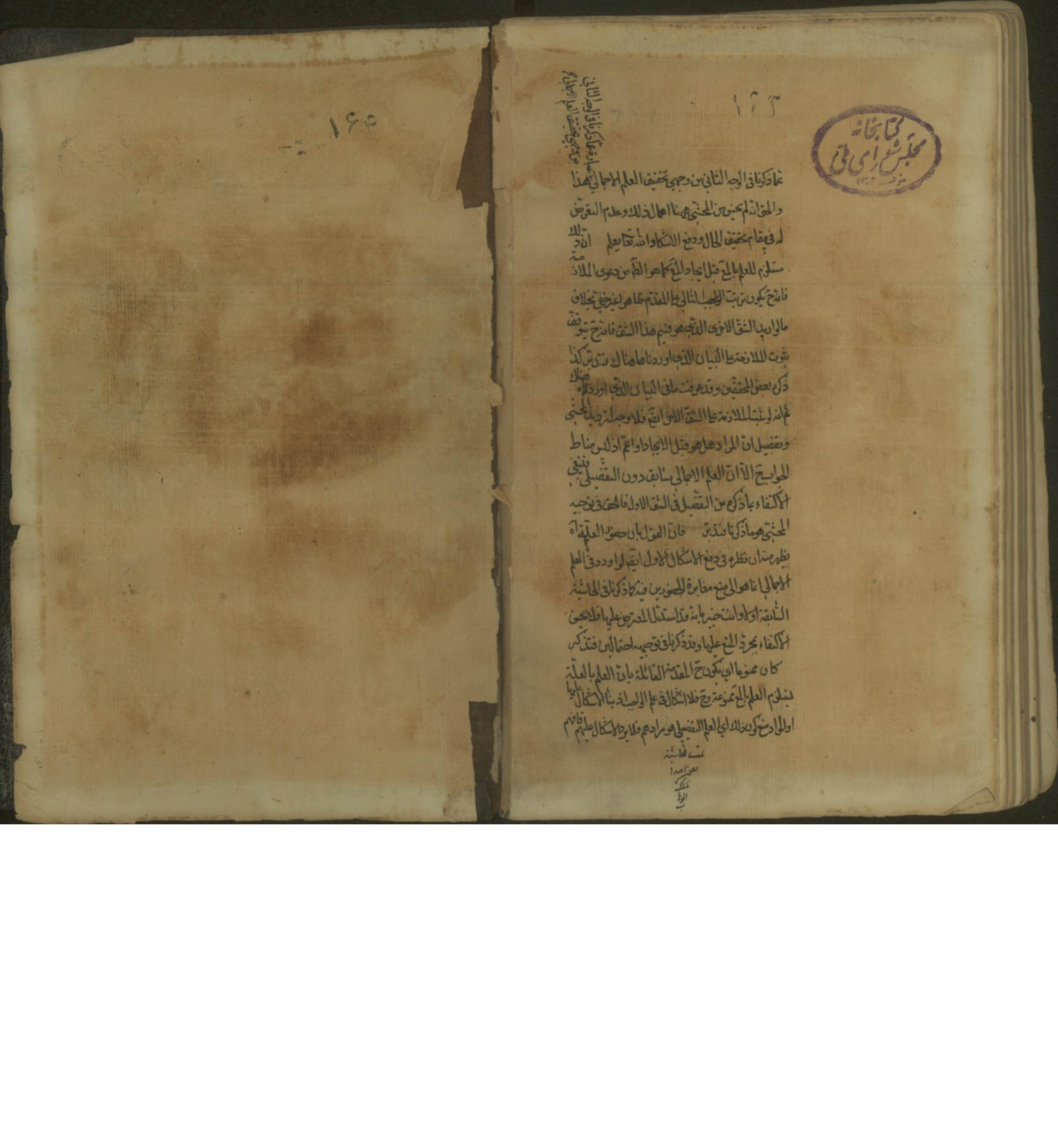
ان

ان العقل على ما اثبته الحكماء مخالف للشرع لانهم زعموا قدمه وقد علم
من الشرع حدوث العالم فلا تغفل وبالنفس الكل عند الصوفية
وقد علم ذلك في كلام بعض الحكماء ايضا كما نقل عن الشيخ انه قال في
رسالة المبدا والمعاد اشرف الموجودات واولها عقل الكل ثم نفس الكل
وقد ذكر البهائي في رسالة الموسومة بالاسئلة والاجوبة انه يطلق نفس
الكل تارة على النفس المحركة للفلك الاعلى التي تسمى في الشرايع عرشا
وتارة على جملة الانفس المحركة للافلاك كلها كانها نفس واحدة
والافلاك جرم واحد هذا ثم ان الظاهر ان يجعل النفوس المجردة جميعها
الانسانية مرتبة اخرى او يدرج في هذه المرتبة اذ لا يمكن ادراجها
في المرتبة الثالثة اذ حكم فيها بانتقاش صور الجزئيات المادية
وهي لا تنتقش في النفوس المجردة على الدوام وسيجيء ايضا ان يجعل
قواها مرتبة ولا يدخل انفسها في مرتبة غير الرابعة فتامل
وثالثها كتاب المحو والاثبات سميت به لان الصورة المرتسمة
فيها لما كانت صور الجزئيات الكائنة الفاسدة فكان تلك
الجزئيات تمحى وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها كذا ذكره
بعض المحققين ثم ان حمل تلك الالفاظ الواردة في الشرع على
المعاني المذكورة انما هو بمجرد التشهي والرجم بالغيب بلا سند شرعي
والظاهر منها معاني اخرى وان امكن حملها عليها والله يعلم
منها انه لما كان وجود العلة اه لا يخفى ان هذا شبهة ترد على اصل علم
الواجب نعم وان لم يقل بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول اذ لا شك

انه لابد من علمه تعالى بجميع الاشياء في الازل وذلك لا يمكن ان يكون
بحصول انفسها فلابد ان يكون بحصول صورها وذلك اما بطريق
الارتسام في ذات العلة اه فتامل وكونه قابلا وفاعلا لشيء
من جهة واحدة للمنع فيه فتامل فيلزم المثل الافلاطونية
قال بعض المحققين اعلم ان المثل الافلاطونية معتبرة ههنا بالصور
العلمية المعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا
في مكان وفي باب اثبات وجود الكلي الطبيعي بالطبائع المرسلة
الموجودة في متن الدهر وحاق الاعيان بلا شرطيتها من حيث هي
هي متمايزة في عالم الامر عن الافراد ورا ما لها من الوجود في عالم
الخلق يعني وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة عنها وفي باب تفصيل
العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب الشهادة برزخا
بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصورة النوعية بالجواهر
العقلية التي هي ارباب لانواع الموكلة على حياطة هياكل اشخاص
نوع نوع بالتدبير والتسخير كان النفس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل
شخص بعينه وان هي الا ضرب من الملائكة المجردة وظيفة رب النوع
المفارق للطبيعة الجرمية الجسمانية والصورة الجوهرية المنطبعة وهذه
ضرب من الملائكة الجسمانية فليعلم انها بما عدا النفس من الاصول
باطلة عند المحققين بالبراهين العقلية وليس ههنا موضع ذكرها
لزم ان يكون جميع ايجادات واجب الوجود مسبوقا بالعلم قال بعض
المحققين فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم

كون

كون جميع الايجادات اي الموجودات بتلك الايجادات معلومة
لا كونها مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجود العلة سابقا على جميع
الايجادات وكان في تلك المرتبة عالمة بذاتها وجب ان يكون
عالما بمعلولاتها ايضا سابقا على المعلولات لتحقق الاستلزام بينهما
فتامل انتهى وفيه تامل لان استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول
لا يستلزم ان يكون اذا كان العلم بالعلة سابقا على شيء ان يكون العلم
بالمعلول ايضا سابقا عليه وهو ظاهر فالصواب ان يقال ان هذا
بناء على ان يكون مرادهم من تلك المقدمة ان علمه بالعلة مستلزم للعلم
بالمعلول قبل ايجاد المعلول واما لو كان مرادهم ان العلم بالعلة مستلزم
للعلم بالمعلول مطلقا فلا يتم الملازمة وسيشير المحشي الى هذا فلا
تغفل فيلزم الخ لان تلك العلوم ايضا معلولة له تعالى فيلزم سبق
علمه تعالى بها ايضا فيتسلسل او ينتهي الى علم لا يكون معلولا له وذلك بان
يكون عينه تعالى اذ كل ما هو غيره تعالى فهو معلول له تعالى وكونه عينا باطل
لما سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها فتامل فبان يقال
ان حضور المعلولات الخ هذا في العلم التفصيلي واما في العلم الكلي
الاجمالي فنقول لا نم ان حضور العلة غير حضور معلولها بل يتضمن ذلك
وح اما ان يمنع ايضا كون وجودها مغايرا لوجود معلولها ويلزم التضمن
فليتامل او يمنع كون تغاير الوجودين مستلزما لتغاير الحضورين وفيه
بعد ويقال تغاير الحضورين ايضا لكن نقول ان حضور العلة مستلزم
لحضور المعلول اجمالا لكونه لا نعلم كيفية حضوره او نجعل العلم الاجمالي عبارة



عما ذكرنا في الوجه الثاني من وجهي تحقيق العلم الاجمالي بهذا
والحق انه لم يخف من المحشي هيهنا اهمال ذلك وعدم التعرض
له في مقام تحقيق الحال ودفع الاشكال والله تعالى يعلم انه لا
مستلزم للعلم بالمع قبل ايجاد المع كما هو الظ من دعوى الملازمة
فانه ح يكون ترتب الجواب الثاني على المقدم ظاهرا لغير خفي بخلاف
ما لو اريد الشق الاخرى الذي هو قسيم هذا الشق فانه ح يتوقف
ثبوت الملازمة على البيان الذي اوردناها هنا لك وقد ذكر كذا
ذكر بعض المحققين وقد عرفت ما في البيان الذي اورده هنالك
ثم انه لو ثبت الملازمة على الشق الاخر ايض فلا وجه لترديد المحشي
وتفصيل ان المراد هل هو قبل الايجاد او اعم اذ ليس مناط
الجواب ح الا ان العلم الاجمالي سابق دون التفصيلي فينبغي
الاكتفاء بما ذكره من التفصيل في الشق الاول فالحق في توجيه
المحشي هو ما ذكرنا فتدبر فان القول بان حصول العلة اه
يظهر منه ان نظره في دفع الاشكال الاول ايض الى اورد في العلم
الاجمالي ناظر الى منع مغايرة الحصولين فيه كما ذكرنا في الحاشية
السابقة اولا وانت خبير بانه قد استدل المعترض عليها فلا يحسن
الاكتفاء بمجرد المنع عليها وقد ذكرنا في توجيه اصالة ان فتذكر
كان ممنوعا اي يكون ح المقدمة القائلة بان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمع ممنوعة ح فلا اشكال في علم الواجب اذ بنا الاشكال عليها
او المراد منع كون ذلك اي العلم التفصيلي هو مرادهم فلا يرد الاشكال عليهم فانهم

عنه فحاشية

[illegible]



